T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
MEVLÂNA ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
MEVLÂNA VE MEVLEVÎLİK ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI
MEVLÂNA VE MEVLEVÎLİK ARAŞTIRMALARI BİLİM DALI

FÎHİ MÂ FÎH'İN TRANSANDANTALİZM (DENEYÜSTÜCÜLÜK/AŞKINCILIK) AKIMI AÇISINDAN İNCELENMESİ

Hatice GÜR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. HAKAN KUYUMCU

KONYA-2019

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü

MEVLÂNA ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
INSTITUTE OF RUMI STUDIES

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hatice GÜR
	Numarası	127201002010
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Mevlâna ve Mevlevîlik Araştırmaları
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒
	Tezin Adı	Fîhi Mâ Fîh'in Transandantalizm (Deneyüstücülük/ Aşkıncılık) Akımı Açısından İncelenmesi

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Hatice GÜR

Alaeddin Keykubat Yerleşkesi Müze Binası (Merkez Kütüphane Arkası) Kat: 1 Selçuklu / KONYA
Telefon: (0 332) 223 08 14 Faks: (0 332) 241 03 45
E-posta: mevlana@selcuk.edu.tr Elektronik Ağ: http://www.mevlana.selcuk.edu.tr

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

MEVLÂNA ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
INSTITUTE OF RUMI STUDIES

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin

Adı Soyadı	HATİCE GÜR
Numarası	127201002010
Ana Bilim / Bilim Dalı	Mevlâna ve Mevlevîlik Araştırmaları Mevlâna ve Mevlevîlik Araştırmaları
Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒
Tez Danışmanı	DOÇ. DR. HAKAN KUYUMCU
Tezin Adı	FÎHİ MÂ FÎH'İN TRANSANDANTALİZM (DENEYÜSTÜCÜLÜK/AŞKINCILIK) AKIMI AÇISINDAN İNCELENMESİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan ***FÎHİ MÂ FÎH'İN TRANSANDANTALİZM (DENEYÜSTÜCÜLÜK / AŞKINCILIK) AKIMI AÇISINDAN İNCELENMESİ*** başlıklı bu çalışma **27 / 09 / 2019** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvanı	Adı Soyadı	Jüri	İmza
DOÇ. DR.	HAKAN KUYUMCU	Danışman	[imza]
DOÇ. DR.	RECEP DURGUN	Asil	[imza]
PROF. DR.	DİLAVER GÜRER (Üniversite Dışı)	Asil	[imza]

Alaeddin Keykubat Yerleşkesi Müze Binası (Merkez Kütüphane Arkası) Kat: 1 Selçuklu / KONYA
Telefon: (0 332) 223 08 14 Faks: (0 332) 241 03 45
E-posta: mevlana@selcuk.edu.tr Elektronik Ağ: http://www.mevlana.selcuk.edu.tr

İÇİNDEKİLER

T.C.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hatice GÜR
	Numarası	127201002010
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Mevlâna ve Mevlevîlik Araştırmaları
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Hakan KUYUMCU
	Tezin Adı	Fîhi Mâ Fîh'in Transandantalizm (Deneyüstücülük/Aşkıncılık) Akımı Açısından İncelenmesi

ÖZET

Bu çalışma, 19. yüzyılda Amerika'da ortaya çıkmış olan Transandantalizm (Deneyüstücülük/Aşkıncılık) akımındaki temel ögeler çerçevesinde Mevlâna'nın Fîhi Mâ Fîh eserinin incelenmesini amaçlamaktadır. Mevlâna'nın muhtelif meclislerdeki sohbetlerinin kaleme alınıp derlenmesiyle oluşturulan eser, Mevlâna'nın ebediyete intikalinden yüzyıllar sonra ortaya çıkan bir akım çerçevesinde ele alınacak, Mevlâna'nın zaman ve mekânı aşmış evrensel perspektifine bir kez daha ışık tutulacaktır.

Transandantalizm deneyciliği savunan güruha, Sanayi Devrimi'ni takip eden materyalist algıya karşıt bir duruş olarak ortaya çıkmış, Romantizmden etkilenerek, felsefe, siyaset, din, edebiyat alanlarında ve sosyal alanlarda kendini göstermiştir. Deneye karşı sezgi gücünü, kilise ve din adamlarına bağlılık yerine, bu kurumlardan ve kişilerden bağımsız olarak, özünde iyi olan ve fıtraten ilahi gücü barındırdığına inanılan insanın öze-güvenini, birey olarak değerini, sanayileşmeye karşı el emeğini, siyah-beyaz ırk farkına karşı abolisyonizmi savunan Transandantalizm, doğa keşfiyle hakikate erişilmesi, herkesin eşit haklara sahip olması gerektiği gibi konularda radikal görüşleri ön plana çıkarmıştır. Transandantalizm'i şekillendiren bu görüşler çerçevesinde eser analiz edilecektir.

Emerson ve Thoreau'nun Transandantalist perspektifle kaleme aldıkları muhtelif yazıların ışığında temel Transandantalist yaklaşımın belirlenmesi, bulunan ögelerin tasavvufi alanla karşılaştırılması ve bunlara bağlı olarak metin analizi bu çalışmanın temel yöntemsel stratejisini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Fîhi Mâ Fîh, Transandantalizm, Deneyüstücülük (Aşkıncılık), Tasavvuf, Emerson, Thoreau

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

T.C.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü

MEVLÂNA ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ SELÇUK ÜNİVERSİTESİ 2010 INSTITUTE OF RUMI STUDIES دانشگاه سلجوق انستیتوی تحقیقاتی مولانا

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hatice GÜR
	Numarası	127201002010
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Mevlâna ve Mevlevîlik Araştırmaları
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Hakan KUYUMCU
	Tezin İngilizce Adı	A Textual Analysis of Fîhi Mâ Fîh from the Perspective of Transcendentalism

SUMMARY

This study intends to scrutinise *Discourses of Rumi (Fîhi Mâ Fîh)* from the perspective of American Transcendentalism which dates back to the 19th century. One of the masterpieces of Rumi, *Fîhi Mâ Fîh* is a compile of lectures given in various settings and through the analysis of it, the universality of Mevlâna who transcends both time and place will be reinforced on the basis of a movement's tenets which appeared centuries after his death.

Transcendentalism rose up as a counter view against philosophers who valued emprícism; influenced by Romanticism, it had a great effect on philosophy, policy, religion, literature and social setting. It prioritizes intuition over emprícism and reason; upholds freedom from religional instutitions and reverends; emphasizes self-reliance, self-value; defends manual work against industrialization, abolitionism against apartheid and slavery; dignifies discovery of the truth through nature, equal rights of people and women's suffrage. A textual analysis of *Discourses of Rumi* is to be carried out in the light of the prominent tenets in Transcendentalism.

Finding out the canons of Transcendentalism on the basis of the essays penned by Emerson and Thoreau, comparing and contrasting them with the canons of Islamic

mysticism and carrying out a textual analysis of the masterpiece are the primary methodological strategies of this academic work.

Key Words: Mevlâna, Discourses of Rumi (Fîhi Mâ Fîh), Transcendentalism, Tasawwuf, Emerson, Thoreau

KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
c.c.	: Celle Celalühu
CPR	: Critique of Pure Reason (Saf Aklın Eleştirisi)
ESA	: European Space Agency (Avrupa Uzay Ajansı)
Hz.	: Hazret-i
k.v.	: Kerremallâhü vechehu
LHP	: Lectures on the History of Philosophy (Felsefe Tarihi Üzerine Konuşmalar)
M.Ö.	: Milattan Önce
NASA	: National Aeronautics and Space Administration (Ulusal Havacılık ve Uzay Dairesi)
PM	: Physical Monadology (Fiziksel Monadoloji)
r.h.	: Rahmetullahi aleyh
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
STScl	: Space Telescope Science Institute (Uzay Teleskop Bilim Enstitüsü)
vs.	: Vesaire
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Bir Kitabullah-ı âzâmdır serâser kâinat
Hangi harfi yoklasan mânâsı hep Allah çıkar

-Recâizâde Mahmud Ekrem-

“Aşk vücûdu bâki kılmak için çırpınanların değil, vücûdu fâni kılmak için çabalayanların mesleğidir” der Dücane Cündioğlu, ölümsüzlük iksirini tarif eder bir bakıma, beden kafesini bâki kılma çabalarının hüsranla sonuçlanacağına, asıl meşgalemizin ummanda bir katre olduğumuzun farkındalığıyla, bütün hiçliğimizle özümüzü keşfetme çabasında olma ve fânilikten sıyrılma olması gerektiğine vurgu yapar, az sözle çok şey anlatır aslında.

İnsan sürekli keşif yolculuğundadır, düşündüren keşiflerin en büyüleyicisi de uzay bilimlerinde! Yakın zamanda haber ajansları tarafından NASA ile Uzay Teleskobu Bilim Enstitüsü (STScl) ve Avrupa Uzay Ajansı (ESA) işbirliğinde geliştirilmiş olan Hubble Uzay Teleskopu aracılığıyla kaydedilen gözlemlerin bir araya getirilerek evrenin en ayrıntılı görüntüsünün oluşturulduğu ve görüntüler kapsamında iki yüz altmış beş bin civarı galaksinin var olduğu haberi yayımlandı. Teleskop gözlemlerinden teşekkül eden görüntüler enfes ve bilhassa sayısal olarak kolaylıkla ifade ettiğimiz galaksilerin varlığını tahayyül ederken tabiri caiz ise bir lahza beynimizin nutku tutuluyor ve onları gözümüzde canlandırmakta güçlük çekiyoruz. Benzer bir hâli yıllar önce “soluk mavi nokta” (pale blue dot) videosunu izlerken ne kadar nokta’yız, nokta’nın noktası, sayfalar dolusu hacimli bir kitabın bir sahifesinde “hiç” hükmünde bir nokta diye düşünerek yaşamış ve görünen boyutun arkasını tasavvur etmenin beyin sınırlarını aşan bir eylem olduğunu bilmem kaçıncı kez kabul etmiştim. Bu örnekler tesirli olanlarından birkaç tanesi yalnızca. Farkındalıklarımızla oluşacak nirengi noktalarına doğrular çizen vesileler olacak hayatlarımızda ve zamanla kim bilir hangi yeni bilgiler ışığında dimağlar büyülenecek, hangi karanlık noktalar aydınlanacak, hangi akıl sahibi varlığının hiçliğini idrak edecek, aydınlığa açılan bir pencerenin kanatlarından süzülen ışık huzmesinde kimin soruları cevaplarını bulacak, sorgulamaları nihayete erecek?

Su götürmez gerçektir ki "insan" olarak yaratılıp onurlandırılmış ve "insanlık" vasıflarını taşıyan her birey sorgular var oluşunun nedenini, kaynağını ve iptidâi dönemlerde bazılarının yaptığı gibi Güneş'i, Ay'ı ilahlaştırmaz artık, o çağlar aşılmıştır çoktan, o çağlara dair inanılanlar da. Âdem evrim geçirmiştir, ilkel zamanların aksine görünenin ötesindeki gerçekliğe bağlanır, dokunduğu, duyduğu, gördüğünün çok ötesinde duyumsadığında bulur kendini, hisseder, kalbiyle sezer, yaşadıklarıyla da sezgilerini tasdik eder, sorgulamaları dinginliğe erişir, kalbi mutmain olur, bir yaz akşamı Ay'ı temaşa ederken Mutlak Varlık'ı görür halesinde, bir ilkbahar sabahında tenine dokunan, gözlerini kamaştıran Güneş'in sıcaklığı, parlaklığı Mutlak Varlık'ın gücünü hissettirir; akıl sahibi insan böylece keşfeder İlâhi Öz'ü.

Âlemde hiçbir şey yoktur ki tenakuz halinde olsun, bilakis zerre kadar olan her varlıktaki nizam, muntazaman seyreden gece-gündüz, aynada gördüğümüz suret O'na işaret eder. Bu pencereden baktığımız Mevlânâ'nın *Fîhi Mâ Fîh* eserini aşkıncılık ya da deneyüstücülük olarak da adlandırılan transandantalizm akımı ilkeleri ışığında ele alıp, evrensel temalar içeren eserde aşkın ögeler kapsamında mevcut olanları irdeleyeceğiz. Satırlara sığmayanların sadırlarınıza mülhem olması temennisiyle gönlümüze ışık tutanların ışığını yansıtabilirsek kendimizi bahtiyar addederiz.

Giriş bölümünü müteakip üç temel bölümden teşekkül eden çalışmanın ilk bölümünde Transandantalizm kavram olarak ele alınacak, akımın tarihsel gelişim süreci, felsefi, siyasi, dini temellerine yer verilecek ve edebi alandaki yansıması ve alandaki öncü isimlerden bahsedilecektir. İkinci bölümde Transandantalistlerin öncüleri ve akımda ana hatları çizen Ralph Waldo Emerson ve Henry David Thoreau'nun muhtelif başlıklar altında kaleme aldıkları yazılarından hareketle Transandantalizm'in ana ögeleri tespite çalışılacak ve aynı bölümde bu ögelerin tasavvuf bağlamında değerlendirilmesi, tasavvufi kavramlarla karşılaştırılmasına yer verilecektir. Üçüncü ve son bölümde ise Mevlâna'nın edebi yönü ve *Fîhi Mâ Fîh*'e dair verilen kısa bilgiden sonra Transandantalizm açısından eserin analizine çalışılacak ve metinden yapılan doğrudan alıntılarla analiz desteklenecektir. Sonuç bölümünde de çalışmaya istinaden tespit, tenkit ve teklife yer verilecektir.

Fîhi Mâ Fîh’in Transandantalizm akımı çerçevesinde ele alınacağı çalışmada Emerson ve Thoreau’nun akımın ana hatlarını oluşturan deneme türünde kaleme alınmış yazıları ışığında temel Transandantalist yaklaşımın belirlenmesi, bunun tasavvufi alanla karşılaştırılması ve bunlara bağlı olarak eserin analiz edilmesi temel yöntemsel stratejiyi oluşturmaktadır.

Çalışma süresince desteğini ve özverisini esirgemeyen danışmanım Sayın Doç. Dr. Hakan KUYUMCU’ya, kıymetli dönütleri için Sayın Prof. Dr. Dilaver GÜRER’e ve Sayın Doç. Dr. Recep DURGUN’a, prosedürel işlemlerin takibini titizlikle yürüten Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü’nün değerli çalışanlarına, istifade ettiğimiz eserlerin kıymetli yazarlarına sonsuz minnet ve hürmetlerimle…

Hatice GÜR

Karabük, 2019

GİRİŞ

TRANSANDANTALİZM VE MİSTİSİZM/TASAVVUF ÜZERİNE

Mevlânâ'yı zaman ve mekân kavramlarının parmaklıklarından özgür kılan onun öğretisinde var olan evrensel kavramlardır. Mevlânâ, metafizik boyutu olan, görünenin arkasındaki mevcudiyete erişmeyi hedef alan, söylenenin arkasında gizli olanı ve derinlikleri keşfetmeyi amaçlayan mistik bir söyleme sahiptir (Özkan, 2006: 35). Onun kullandığı mistik söylem farklı alanlarda farklı akımların ışığında mercek altına alınmıştır ancak bu tezin temel kaynağı olan eser ve eserin analizinde temel olan akım çerçevesinde ele alınması bakımından tespit edildiği kadarıyla ilktir.

Transandantalizm her felsefi akımda olduğu üzere insanın sorgulaması, memnuniyetsizliği ve yaşadığı hakikat buhranının neticesi olarak ortaya çıkmıştır. İnsan görünen ve görünmeyen her şeyde hakikati bulma çabasıyla beyin kıvrımlarını zorlarken yaşadığı med ceziri Transandantalizm ile dindirmeye çalışmıştır. Bu med cezirin doruk noktada yaşandığı yer, Amerika olmuştur ki yaşanılan kaoslar ve buhranlar Transandantalizm ile tedaviye çalışılmıştır. Ortaçağ'da hâkim olan unsur Tanrı'yken zamanla din dışı mefhumlar Tanrı'nın yerini almış ve onsekizinci asırda Aydınlanma Felsefesi'nin pek tabii bir sonucu olarak birey sahneye çıkmıştır (Meriç, 2014: 239). Yıkıcı kapasitesiyle modern teknoloji, farklı isyanlarla sürüklenilen iç kaoslar her yüzyılda sorunlara sebep olmuştur fakat hiçbirisi onsekizinci yüzyılda olduğu kadar yıkıcı olmamıştır (Lehan, 2005: xxxiii). Bu zamanlarda farklı alanlarda farklı öğretiler ortaya çıkmış, farklı bakış açıları benimsenmiştir. John Locke ve bir grup felsefeci tarafından ileri sürülen Ampirizm (Deneycilik) ve Rasyonalizm'e, her şeyin deney ile kanıtlanamayacağı ve rasyonel temellere dayandırılarak açıklanamayacağı görüşüyle karşı çıkılmış ve bu şekilde Transandantalizmin tohumları atılmıştır.

Genel itibariyle inanç sistemleri mütalaa edildiğinde somut kavramlardan ziyade soyut tabirlerin var olduğu görülür zira kutsal kitaplar mucizevî olaylardan bahseder. Benzer şekilde kişilerin yaşadığı kimi haller mantık sınırlarını aşar çünkü

cerayan eden bazı olaylar beynin kapsama alanı dışındadır, kavramakta, idrak etmede güçlük yaşanır ve bunların da deneysel çalışmalarla kanıtlanamayacağı ve mantıksal çerçevede açıklanamayacağı gerçeği gün yüzüne çıkar. Bu durum objektif değere önem veren kişileri çıkmaza sürüklediği için intuitif yani sezgiye dayalı bir inanç sistemi geliştirmenin kapıları açılır. Transandantalizmin doğuşu da nitekim böyle olmuştur. Bu sorun ortaya çıktığı yüzyıldan sonra da uzun zaman kriz olmaya devam etmiştir. Peyami Safa, 1933'te *Yeni Türk Mecmuası'*nda yayınlanan "Felsefe ve Diyalektik" başlıklı yazısında o dönemde yaşanan hakikat buhranını şu şekilde dile getirir:

> "Hala materyalist ve idealist kafaların çarpışması; hala gayrı akli, gayrı muayyen ve intuitif (hadsi) bir tefekkür tarzıyla rasyonalist bir görüşün tezadı; velhasıl hala insiyaklarımızdan, şekilsiz duygularımızdan ve sezişlerimizden doğan yeni bir spiritüalizm ve yeni bir mistisizmle maddeye kıymet veren zihnimizin kavgası. Bu ayrılık yalnız felsefe tarihinde değil, hepimizin ayrı ayrı uzviyetimizle ruhumuz arasında, insiyaklarımız, her türlü ihtiraslarımızla aklımız arasında cereyan eden bir dramdır" (s.508).

İnandıklarının soyut kaldığı noktada, somutlaştırma ya da kısmen de olsa mantığa bürüme çabasıyla bireyler doğada var olan somut varlıklardan yola çıkarak Tanrı inançlarına temel sağlamışlar ve bunu Transandantalizm olarak adlandırmışlardır. Transandantalizm her ne kadar "aşkıncılık" ve "deneyüstücülük" anlamlarını taşıyarak soyut çağrışımlı bir kavram olsa da aslında insanların inançlarının doğada olan somut varlıklar aracılığıyla soyut boyutundan kurtarma ya da gözlemlenen olaylardan çıkarımla gözlemlenmeyenin mantıksal açıklamasını yapma amacı taşımaktadır. İnsan soyut olanları somuta büründürme çabasındadır. Bu çaba Oryantalist Edward Said tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

> "Ona ister mistisizm, ister sufizm, isterseniz başka bir şey deyin, bu, dinsel deneyimin tarif edilemez, konuşulmaz, erişilemez ve ulaşılmaz sayıldığı din tarihine yaraşır bir söylem türü. Bu

> yaklaşım bütün tek tanrılı dinlerde kesinlikle, bazı çoktanrılı dinlerde de büyük ölçüde vardır. Bazı bestekârlar söz konusu olduğunda (insanın aklına hemen Messian ve kesinlikle Bach geliyor), ilahi olana yaklaşmaktan ziyade, ilahi olanı somutlaştırmaya yönelik bir girişim vardır. Vaftizci Yahya'yı da büyük bir Arap mistiği olan İbn Arâbi'yi de okuduğunuzda karşınıza çıkan mistik dili düşünün. Burada, beni çok ilgilendiren, fantastik derecede güçlü bir inanç söz konusudur; bunlar size fiilen Tanrı'nın kelamını getiren insanlardır. Ve kesinlikle, 'Evet, buna yakın bir şey' demezler, 'Hayır, Tanrı benim aracılığımla konuşuyor' derler…" (Said ve Barenboim, 2006: 138).

Mevlâna'nın beslendiği kaynaklar itibariyle düşündüğümüzde Tasavvufta inanç bağlamında soyut ve somut olana nasıl bakıldığını tespit etmek önem taşımaktadır. Tasavvufta keramet yani insanda sıra dışı hallerin ortaya çıkması iki şekilde olur ki bunlardan ilki görünen kerametler olan "keramat-ı kevniyye", diğeri ise bilgi ve irfan düzeyinde ortaya çıkan ve "keramat-ı ilmiye" adı verilen kerametlerdir. Mevlâna'nın keramete dair bakışı *Fîhi Mâ Fîh*'te görülmektedir (Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, Çeviren: Gölpınarlı, 2007: xxxvvii-xxxvviii). O halde bu eserin Transandantalizm akımı çerçevesinde irdelenip akımın temel ögeleri bağlamında eserde neler mevcut olduğunu tespit etmek yerinde bir eylem olacaktır.

Dünyadaki var oluşumuz, seçimlerimiz aslında somut olarak görünüyor olmasa dahi iki çizgi arasındadır. "Her saatin içerik ve biçiminin bir 'daha önce' ile 'daha sonra' arasında, her düşüncenin 'daha akıllıca' ile 'daha aptalca' arasında, sahip olunan her şeyin 'daha kapsamlı' ile 'daha sınırlı' arasında, her fiilin 'daha yüksek' ve 'daha alçak' derecelerinde anlam, yeterlilik ve ahlâk arasında olduğunu hissederiz" (Simmel, 2015: 279). Yaratıcı bu iki çizgi arasındaki mevcudiyetimizi her an tamamlar, yaşanılan her şey bireyin mevcudiyetini kusursuzluğa erdirir (Tebrizi ve Rumi, 2010: 142). Yaşamımızı bu sınırlar içerisinde yaşadığımıza göre sınırlarımız bizi oluşturur, bu sınırlarla hüviyet kazanırız. İnançlarımız da aslında soyut halleriyle sonsuzlukta mevcuttur çünkü onları sonsuz olduğuna inandığımız bir

Yaratıcı'ya bağlarız, inancı olan herkes bu anlamda aşkın bir hâl içerisindedir. Hayatımızın sınırlarını çizerken sınırlı hissetmenin yanı sıra sınırları aştığımızı da hissederiz. Zihnin mevcut sınırlarını aştığı bu süreç birbirinden bağımsız epizotlar halinde sadece nicel nitelikli ölçütlerin ötesine geçip sınırların varlığını tanımanın akabinde ortaya çıkmaz, bilinçte mevcut kuşatıcı ilkeler de bu sürecin etkisi altındadır (Simmel, 2015: 281). *Bireysellik ve Kültür*'de konuyu özetleyen şu ifadeler yer alır:

> "İnsan, kendi dolaysız, kendi-merkezli tözünün doldurduğu, katı biçimde sınırlanmış hayatın içinde yer bulunamayacak belli gerçeklik ve değerler, belli inanç nesneleri ve geçerlilikler olduğunun daima farkında olmuştur. Bu farkındalığın kesinliğini en başta bütün bunlara hayatın dışında ayrı varoluşlar niteliği atfederek ifade eder. Onları keskin biçimde ayrılmış öteye yerleştirir ve orada hayata tepkimede bulunmalarına izin verir" (Simmel, 2015: 296).

Simmel'in de ifade ettiği üzere inançlarımızın yaşamasına fırsat verir, onlara ötelerde bir yer tayin ederiz. Ötelerde olan her şey aşkındır, deneysel bir çalışmaya tabi tutulamaz, var olanlardan hareketle varlıkları ispata çalışılır. Bundan hareketle keramete dair izler bulunabileceği ümit edilen *Fîhi Mâ Fîh* analiz edilecek ve Transandantalizm akımı çerçevesinde aşkın örnekler tespite çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TRANSANDANTALİZM

1.1. Kavram Olarak Transandantalizm

Transandantalizm köken olarak "kendinden geçme, içinde bulunduğu ortamdan başka bir dünyaya veya havaya geçme" anlamındaki "trans" kelimesinden türetilmiştir (Akalın, 2011: 2380). Transandantal kelimesi ise "deneyle kazanılması imkânsız, akılla alakalı" anlamına gelmektedir (Örnekleriyle Türkçe Sözlük, 1996: 2918). Benzer şekilde transandantal kelimesi "insan bilgisinin, deneyiminin veya mantığının ötesinde" anlamını taşır ve dini konularda spritüel bağlamda kullanılır (Hornby, 2000: 1381). Kant ise "objelerin değil, tersine genel olarak objeler hakkında bilgi edinme tarzımızın bilgisine" transandantal adını verir (Cassirer, 2007: 203-204). Felsefi bir kavram olarak "aşkıncılık" olarak da bilinen "transandantalizm" New England'da filizlenmiş ve "günlük dünyanın endişelerini aşan ruhani bir saflığın takibini, bireyciliği ve öze-güveni vurgulayan iyimser bir entelektüel felsefe"dir (Kidder ve Oppenheim, 2012: 605). Genel itibariyle ele alındığında kavramın "aşmak" fiilinin türevleri şeklinde anlamlar içerdiği söylenilebilir.

Türk Dil Kurumu sözlüğünde ise transandantalizm kelimesinin eş anlamlısı olan "deneyüstücülük" kavramı felsefi bağlamda ele alınmış ve iki farklı şekilde ifade edilmiştir (Akalın, 2011: 625): Bunlardan ilki "İnsan bilgisinin niteliğini ve ilkelerini akıl yoluyla çözmek amacıyla deney alanının ötesine gitmeye çalışan anlayış, mütealiye, transandantalizm"dir. İkincisi ise "Ahlâkta belli bir gizemciliği savunan, Tanrı, doğa ve insanı kaynaştırmaya çalışan Amerikan felsefe okulu, mütealiye, transandantalizm" açıklamasıdır. Deneyüstücülük, diğer ismiyle transandantalizm, aynı zamanda "Saflık felsefesi," "Tanrı, tabiat ve insanoğlunu kaynaştırmayı hedef alan, ahlak alanında belirli bir mistisizme sahip Amerikan ahlak okulu, aşkıncılık" olarak da tanımlanmıştır (Çağbayır, 2007: 1149). Transandantalizm (aşkıncılık) *Entelektüelin Kutsal Kitabı* isimli eserde dünya tasalarını aşarak saflığın benimsendiği, bireyciliğin ve öze-güvenin ön plana çıktığı felsefe olarak ifade edilmektedir (Kidder ve Oppenheim, 2012: 605). Mutlak doğrular ve gerçeklikler için kaynağın insan aklında ve ruhunda hazır ve nazır olduğu görüşünü benimseyen transandantalizm, edebiyat, felsefe ve din temelli bir idealizm şeklidir. Akıl, benlik veya kâmil insan gibi farklı şekillerde adlandırılan bu kaynak ekseriyetle Tanrı ile tanımlanır, bir tutulur (Head ve Cranston, 1977: 355).

Aşkın nitelikte varlığın Tanrı olmasının kavramın ilahi bağlamda kullanılmasına zemin hazırladığı söylenilebilir. Kavrama dair yapılan tanımlardan hareketle transandantalizm kelimesinin anlam zenginliğine sahip olduğu görülmektedir.

Transandantalizm, 18. yüzyılda çeşitli felsefi, ideolojik, dini ve sosyal unsurların sonucu olarak ortaya çıkmış ve nüfuzu farklı alanlarda hissedilmiştir. Bu alanlar kapsamında akımı tetikleyen ve Transandantalizmin oluşumuna ortam hazırlayan temel unsurlar mevcuttur.

1.2. Transandantalizm Akımının Tarihsel Gelişim Süreci ve Akıma Zemin Hazırlayan Unsurlar

Transandantalizm diğer edebi, felsefi, siyasi akımlarda olduğu gibi o dönemde cereyan eden farklı siyasi olayların, sosyoekonomik ve kültürel değişimlerin sonucu olarak başlamış bir akımdır. Bilindiği üzere akımların ortaya çıkmasında mevcut akımın tesirini yitirmesi, sosyal değişimler ve dönüşümlerin akabinde mevcut akımın, toplumun yeniden yapılandırılmış haliyle ve toplum tarafından benimsenen ilkelerle uyuşmazlık göstermesi ya da farklı ülkelerde ortaya çıkan sanat akımları ve devinimleri etkili olmaktadır (Alkan, 2005: 65). Endüstri devriminin neticesinde şehirlere rağbetin artması, kentleşme, sosyal sınıfların oluşması, İç Savaş, geleneksel yapıyı terk edip reforma yönelme gibi radikal değişimler Transandantalizme zemin hazırlayan unsurlar arasında yer almaktadır. Amerikalı yazarların Batı Romantizminden etkilenmiş olmalarının da akımın gelişmesinde önemli rol oynadığı söylenilebilir.

Tezin çalışma alanı olarak dini ve edebi yön ön planda olsa da bu akımın ortaya çıkmasında bahsi geçen toplumsal, sosyal, ekonomik ve siyasi faktörlerin geniş çaplı etkisi yadsınamaz, nitekim akımı şekillendiren temel faktörler bunlar olmuştur.

1.2.1. 18. Yüzyılda Transandantalizme Doğru Amerika

Dünya tarihi mercek altına alındığında hiçbir koloninin Püritenler kadar bilgi sahibi ve donanımlı olmadığı görülür. 1630 ve 1690 yılları arasında geçen zaman diliminde New England olarak bilinen ve Amerika'nın kuzeydoğusunda yer alan bölgede üniversite mezunlarının fazla olması, o dönemde eğitimli kesimin

ekseriyetle “ilkel şartlara maruz kalarak hayatlarını tehlikeye atma konusunda endişelenen aristokratlardan oluştuğu” gerçeği göz önünde bulundurulduğunda oldukça sıra dışı olarak değerlendirilebilir. Kendiliğinden yapılanmış ve yetişmiş olan Püritenler, New England’da kolonilerini oluşturmakla beraber dini kaygılar da taşıdıklarından Tanrı’nın emirlerini ifa etmek amacıyla eğitime önem vermişlerdir. Püritenlerin dine verdikleri önem edebi bakış açılarını da şekillendirmiş ve nitelikli bir yazının Tanrı’ya ibadet etmenin önemi konusunda insanları bilinçlendirmesi ve yeryüzünde manevi olarak karşılaşılabilecek tehlikelere istinaden bilgiler sunması gerektiğini düşünmüşlerdir. Püritenler perspektifinde hayat imtihandan ibaret görüldüğü için bu imtihandaki başarısızlığın kişiyi sonsuz cehennem azabına mahkûm edebileceği, başarının ise kutsal cennetle ödüllendirileceği görüşü Püritenliğe mensup bireylerce benimsenmiştir. Yeryüzünün Tanrı’nın güçleri ile şeytan arasında mütemadiyen devam eden mücadele için bir savaş alanı mahiyeti taşıdığı ve şeytanın hazırladığı sayısız tuzakla en zorlu düşman olduğu düşünülmüştür. Püritenler çok katı dini kurallar çerçevesinde cennetlik kullardan olup olmadıklarını kestirme vasfından yoksun olsalar dahi, dünyadaki başarının bir nevi ebedi âleme yönelik kazanılmış başarının göstergesi olduğu düşüncesine sahiptiler. Mal-mülk ve mevki, sadece geçici dünya hayatında sahip olunan zenginliğin değil, aynı zamanda ebedi âlemi kazanmanın bir şartı ve manevi zenginliğin göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra insanın yeryüzünde Yaratıcının halifesi olduğu inancı da Püritenleri başarı için tetiklemede önemli rol oynamıştır. Püritenler her eylemi ve varlığı derin mana âleminin sembolü olarak görmüş, kendileri ve toplumun refahının aynı zamanda Yaratıcının takdir ettiklerinin gerçekleşmesinde rolü olduğuna inanmışlardır. 18. yüzyılda Amerika’da seküler tutum ve dini kutuplaşma baş göstermemiş, hayat, ilahi gücün yansıması olarak görülmüştür ki bu daha sonraları Transandantalizm akımına yön veren temel inanç olmuştur (Borges, 2007: 191-192). Bundan hareketle transandantalizm, dünya tarihinde farklı coğrafyalarda yaşanan dini kaosların sürüklediği çıkmazlara çıkış yolu mahiyetinde yapılandırılmış akımlardan birisi olarak değerlendirilebilir.

1.2.1.1. Amerika'da Aydınlanma Dönemi

Transandantalizm akımının kökeni araştırıldığında ele alınması gereken temel konuların başında Aydınlanma yer alır. Kant tarafından da ifade edildiği üzere "Aydınlanma" tamamlanmış bir süreç değildir ve başlangıcı felsefenin başlamasıyla eş zamanlıdır. İlerlemesinin yansımaları politik ve sosyal alanda Fransız Devrimi, İngiliz Devrimi ve Amerikan Hukuk Bildirgesi'nde görülmüştür (Kaynardağ, 2002: 127-128). Kant, Aydınlanma'yı bireyin özerklik sahibi olmasına dayandırmakta, özerkliği ise aklın özgür şekilde kullanılmasına dayandırmaktadır. Bu anlamda din ve gelenek otoriterlerine bağlı olarak yaşayan birey Kant tarafından aklını özgür kullanma yetisinden yoksun, dolayısıyla aydınlanmamış birey olarak değerlendirilir (Erdoğan, 2006: 17). Bireyin özgür şekilde iradesini kullanması aydınlanmasının tabi neticesidir.

Aydınlanma her ne kadar temelde Fransız Aydınlanması bağlamında düşünülse de Amerika'da Aydınlanma sürecinde, İskoç ve İngiliz Aydınlanmasının, Fransız Aydınlanmasından daha baskın olduğu görülmektedir. Bunda Fransa'da diplomat olarak görev icra etmiş olan Benjamin Franklin ve Amerikan başkanlarından Thomas Jefferson'un etkisi olduğu söylenilebilir. Fransız Aydınlanması kültürel anlamda Amerikan Aydınlanması üzerinde tesirli olmuştur ancak Amerika tarihine bakıldığında Amerika'yı oluşturan on üç koloninin Britanya'dan olması, siyasal alandaki İngiliz nüfuzu ve baskın dinin Protestanlık mezhebi olması gibi faktörler Amerika'daki aydınlanma sürecinde Fransız etkisinin az olmasına neden olmuştur (Köktaş, 2014: 111). Avrupa'da ortaya çıkmasına rağmen Aydınlanma felsefesi, 18. yüzyılda Kuzey Amerika'da da etkisini göstermiş ve kıtada farklı alanlarda cereyan etmiş, Benjamin Franklin ve Thomas Jefferson tarafından tetiklenen bilimsel sorgulamalar ve siyasi konularla da Amerikan Devrimi, Aydınlanma Çağı'nın değerleri üzerine inşa edilmiş ve bu en belirgin haliyle Bağımsızlık Bildirgesi'nde görülmüştür (McLean, 2010: 20). 1765-1815 yılları arasında geçen dönem üzerinde tesiri olan Amerikan Aydınlanması, Aydınlanma kapsamında "özgürlük, doğal hukuk ve haklar, hoşgörü, siyasal iktidarın tiranlığa dönüşmesini önleme" konularında Amerika'da siyasi alanda baş göstermiştir. Amerikan Aydınlanması'nın temelde siyasal alanda bireysel karar verme (self-

determinasyon) mekanizmasının aktif hale getirilip, bireysel karar vermenin gerçekleştirilmesiyle tanımlanması yanlış olmaz çünkü özgür seçim/bağımsız karar verme (self-determinasyon) Aydınlanma'nın temelini atan felsefi bir ilke olmuştur. "Aklın üstünlüğü, insan kavrayışının güvenirliği, bireysel özgürlüğün değeri, yönetime güven, eğitime olan inanç ve bunlara eşlik eden geleneği, mevcut otoriteyi ve dogmayı" göz ardı etme "self-determinasyon" kapsamında yer alır ve Aydınlanma'yı sembolize eder (Ferguson, 1997: 22 Aktaran: Köktaş, 2014: 115). Aydınlanma'nın bu ilkelerinin bireyi değerli bir pozisyona getirdiği söylenilebilir.

İlerlemeci bir düşünme olan Aydınlanma'nın amacı "insanları korkudan arındırmak ve efendi konumuna getirmek," baskın olan söylenceleri ve kuruntuları bilgi aracılığıyla etkisiz kılmaktı (Adorno ve Horkheimer, 2010: 19). Aydınlanma Çağı, nüfuz ettiği dönemde diğer konularda olduğu üzere Transandantalizm akımının şekillenmesinde de etkili olmuştur. Hakikati kavrama noktasında var olanlara sorgulayıcı yaklaşımın tabi sonucu olarak "iktidarların kurnazlıklarının, güç odaklarının yalanlarının, boş inanç tuzaklarının etkisiz kılınması" konularında uyanış yaşanmış ve hakikat radikal bir değişimle özgürleştirici boyuta taşınmıştır. Bireysel ahlak, toplum inançları ve siyasal alanda kendisini baskın şekilde hissettiren Aydınlanma felsefesi, hakikati "karşı çıkma, dalaverelerin ve despotizmlerin yıkılması" konusunda araç haline getirmiştir. Bu dönemde rejimler, kurumlar, inançlar süzgeçten geçirilerek köleleştirme ve otoritarizmlere son verme çabası güdülmüştür. Bu çabalara paralel olarak düşüncenin herkese ulaşması yolunda engel teşkil edecek her unsurun kaldırılması ve Aydınlanma hareketinin geniş kitlelere nüfuzunun sağlanması gerektiği görüşü hâkim olmuştur. Irk, vatan ayrımı gözetilmeksizin bütün insanların özgürlüğe kavuşması amaçlanmıştır ve Aydınlanma Çağı'nda benimsenen hakikat kavramı, dönemin âlimleri, filozofları tarafından yaşanan düşünce ayrılıklarından dolayı içi oyulan bir kavram haline gelmiştir (Droit, 2013: 149-150). Farklılıklar zenginlik değil, var olanda nitelik kaybına sebebiyet vermiştir.

Sürecin tarihsel gelişimi ele alındığında Amerikan Aydınlanması ile Amerikan Devrimi arasındaki ilişki, Amerikan Devrimi'nin başlangıç tarihine işaret eden eylemin ehemmiyetini artırmaktadır. Harvard'da mezuniyet töreninde,

Boston'da "özgürlük" savunucularından olan Samuel Adams'ın "Cumhuriyet'in korunması için tek yolun baskın olan otoriter güce direnmek olduğu durumda, bu direnişi göstermenin yasal olup olmayacağını" sorması Amerikan Devrimi'ni başlatan eylem olmuştur. O süreçte Francis Hutcheson ve John Locke gibi isimlerin de bir nevi zorbalıkla hükmeden iktidarın yerini halk gücünün yani milli iradenin alması gerektiği görüşüne sahip olduğu bilinmektedir. Benzer şekilde 1688 yılında cereyan eden Şanlı Devrim ile İngiltere'de Protestan bir varis, Stuart hanedanının yerini almıştı (Ferguson, 1997: 2 Aktaran: Köktaş, 2014: 114). Yönetimde baskın gücün halk iradesi yani Cumhuriyet olması gerektiği yönünde yapılan vurgulamalar o dönemde uyanış yaşanmasını sağlamış ve siyasi bir devrimin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Özetle Aydınlanma, Transandantalizm akımının doğum yeri olan Kuzey Amerika'da siyasi alanda baş göstermiş ve dönemin ideolojik unsurlarına dair farklı tutumlar benimsenmesine yol açmıştır. Kişilerin özgür ve bağımsız bir şekilde karar verme mekanizmalarını kullanarak geleneksel olarak mensubu oldukları görüşlerini reddetmeleri yönünde teşvik edici unsur olan Aydınlanma, insanları değişime ve dönüşüme sürüklemiştir.

1.2.2. Transandantalizmin Felsefi Temelleri

Modern felsefede Transandantalizm ilk olarak Kant (1724-1804) tarafından evrensel doğrular ve temel gerçekler için felsefik bir temel oluşturma amacıyla kullanılmıştır. Bunun yanı sıra *Saf Aklın Eleştirisi* (Critique of Pure Reason) ve *Pratik Aklın Eleştirisi (*Critique of Practical Reason) kaynaklarında Kant, insanın bilişsel potansiyelinin, insanın bilişini aşan deneysel olmayan varlıkları kavramada yetersiz olduğuna değinmiş, sadece inançla özerk pratik akıla bu bilgilerin erişebilir olduğundan bahsetmiştir. Bu varlıklar arasında Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, irade özgürlüğü gibi pek çok dinde temel olan doktrinler yer almaktadır. Bunlar kanıtlanılabilir değildir ve mantık üstü gerçekliğin temel doğruları olarak kabul edilmek durumundadır. Mantık üstü olmalarından dolayı sadece inançla, imanla varlıkları kabul edilebilir. Özellikle ruhun ölümsüzlüğü ahlak kusursuzluğu için önem arz etmektedir; çünkü insan nefsi kötülüğü arzu eder ve ahlak kusursuzluğuna bu arzunun ahlak yasalarına itaat etmesi sağlanarak ulaşılabilir (Head ve Cranston,

1977: 356). 18. yüzyıl sonlarına kadar yani Kant dönemine kadar insana dair olan düşünmeler ikincildir. "Hakikat, neyse o olduğuna göre, ya da matematik veya fizik bize şunları öğrettiğine göre, nasıl oluyor da biz, algıladığımız gibi algılıyor, bildiğimiz gibi biliyor, yanıldığımız gibi yanılıyoruz?" sorularına cevap aranırken, Kant ile birlikte "insan sorunu"nun sonsuz ya da hakikat kavramları gölgesinde ortaya atılmayacak bir sorun haline dönüştürülmesi Transandantalizmi tetiklemiştir (Foucault, 2004: 28). Diğer pek çok alanda olduğu gibi bir ihtiyaç ya da sorun yeni bir fikrin gündeme gelmesine neden olmuştur.

Transandantal idealizm alanı ise, Immanuel Kant (1724-1804) ve Arthur Schopenhauer (1788-1860) tarafından benimsenmiş bir idealizm koludur. Kant, varlıkların insan zihninden bağımsız olduğunu iddia etmiş ve bu varlıklara "kendisinde şeyler" adını vermiştir. Tecrübe ettiğimiz gerçek nesnelerin "kendilerinde şeyler" değil, onların sade bir görünüşü olduğunu ileri sürmüş ve bu görünüşün salt zihinlerimizde var olduğunu ifade etmiştir. Schopenhauer bu konuda Kant'la hemfikir olmasına rağmen "kendilerinde şeyler"in çoklu olmadığı görüşünü benimsemiş, "gerçeğin nihai doğası, bize zaman ve uzayda tekil şeylerin bir dünyası olarak görünen tek, farklılaşmamış bir iradedir; kör ve inatçı bir güç olan irade" demiştir. Schopenhauer, transandantal idealizmin başlangıç noktasının "Hinduizm felsefesinde" ve edebiyatında olabileceğini söylemiştir (Kidder ve Oppenheim, 2012: 595-596). Transandantal idea, Kant tarafından "duyusal deneyimde kendisine karşılık gelecek hiçbir sezgisel veya görüsel karşılığın verilemeyeceği zorunlu akıl kavramları" olarak tanımlanır. Saf aklın ideaları, "anlama yetisinin deneyime dönük kullanımı bütünlüğe eriştirme" fonksiyonuna sahip olduğunu ileri sürer. Deneyimlemesi mümkün olmayan ve saf aklın sınırlarını aşan varlıkları düşünmek için aşkın kullanımı aklın meşru faaliyeti kapsamında değildir. Saf akılda mevcut olan ruh, dünya-mutlak yetkinlik ve Tanrı ideaları doğuştan sahip olunan idealar değildir ve deneysel çalışmalarla türetilmiş kavramlar da değildir. Koşulsuz alanda aktif hale gelir ve bu nedenle saf aklın ideaları transandantal idealar olarak adlandırılır (Cevizci, 2017: 491-492). Kant tarafından tanımlanan ve "yalnızca anlağın ve usun yasaları ile ama ancak bunların a priori nesneler ile ilişkili olmaları ölçüsünde ilgilenen" aşkınsal mantığın ortaya çıkışı da buna dayandırılabilir (Kant,

2017: 80). Buna dayalı olarak doğuştan sahip olunmayan ve deneysel çerçevede kanıtlanması mümkün olmayan konular transandantal idealar kapsamında değerlendirilebilir.

Transandantalistleri de etkileyecek olan Alman felsefesinde derinlemesine tesiri olan Kant "eleştirel veya transandantal felsefe" anlayışıyla bilgi ve ahlak konuları üzerine yoğunlaşmıştır. Bilgi problemine Kopernik devrimiyle çözümler üretmeye çalışmış, bilgilerimizin dış dünyadaki varlıklara uyması gibi geleneksel anlayışın aksine, nesnelerin zihinsel yapımıza ve bilgimize uyması gerektiğini iddia etmiştir. Kant duyarlılığın ve anlama kabiliyetinin "a priori" sezgilerinin yani "doğuştan gelen kavram ve kategorilerin varlığını" benimsemiştir. "Sezgilerle kavramların deneyim ve bilginin" önkoşullarını oluşturduğunu ileri sürmüştür. "Eskinin geleneksel ontolojik metafiziğinin yerine kategorilerin sınıflandırılmasına dayanan transandantal bir metafizik" geliştirmiştir (Cevizci, 2012: 284). Kant kategoriler sisteminin "saf aklın her nesnenin tüm ele alınışlarını sistematik kılarak, her metafizik düşünce araştırmasının nasıl ve hangi noktalar aracılığıyla yapılması gerektiği konusunda" çok sağlam ve şüpheye yer vermeyecek talimatlar ve ipucu sağladığını düşünür (Kant, 2015: 77). Bu anlamda saf aklın güvenirliği ve yönlendirici olduğu yönündeki görüşünü dile getirir.

Kant ve onu takip edenler, Avrupalı idealistlerin öncülük ettiği epistemolojik öğretinin bazı kavramlarını fikren benimseseler dahi, New England'ın transandantalistleri epistemolojik kavramlardan ziyade Kant'ın fikirlerini benimsemişlerdir. 1830'ların ortalarından 1840'lı yılların ortasına kadar hüküm süren Amerikan Transandantalizmi her yerde var olan Tanrı'nın hükmettiği, yaşayan bir evrenin sezgi yoluyla elde edildiği fikrini benimseyerek bireyin spritüel deneyiminin önemine dikkat çekmiştir (Head ve Cranston, 1977: 356). Sezgisel güç ve buna paralel olarak bireyin ön plana çıkışı bunun pek tabi sonucu olmuştur.

Felsefi bağlamda ele alındığında Transandantalizm, Amerikan Rüyası'na ait ilkelerle bütünlük gösteren "felsefi akım" olarak tanımlanır ve bu ilkeleri günümüzde hala tanınabilir kılan bu akımdır. Bu ilkeler Amerikan koloniciliğinin en ilkel dönemi itibariyle ortaya çıkmışken, 19. yüzyıl düşüncesi olan transandantalizm bu prensipleri

teorik olarak şekillendirmiştir. Amerikan Transandantalizmi Kant apriorizminden ve Avrupa felsefe okulundan kesin çizgilerle ayrılır. Transandantalist teorilerinin oluşumu doğuştan var olan bilgiyi amaçlar. Bu akımın duayenlerinden Ralph Waldo Emerson (1836) *Doğa* (Nature) başlıklı yazısında, deneyimle erişilemeyecek, görünenden uzak, insan doğasını aşan ve doğrudan ya da sezgi yoluyla insan aklı tarafından algılanan bazı temel gerçeklerin olduğunu belirtmiştir. Gerçekleri insanın sezgi yoluyla kavraması, insanın evrenin manevi merkezi olması olasılığını ortaya çıkarmaktadır ki bu gerçek hayata vuslattır. İnsanı ilgi merkezi yaparak, yıllardır ilahi güce dayandırılan güç ve kapasiteyi Kant, somutlaştırdığı insan erkinin sınırsız olduğu felsefesine dayandırır (Rus, 2013: 247). Temeli Kant felsefesine dayanan Transandantalizm akımı Amerikalıların artık kendi güç ve kapasitelerini birey olarak hissetmelerine fırsat vermiştir. Kant, insan düşüncesinin sınırlılığını göstermiş, "bilgi alanı" ve "inançlar alanı" arasında ayrım yaparak moderniteyi başlatmıştır. Kant'ın kaleme aldığı *Salt Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* kitaplarından sonra Avrupa'da felsefe alanında dönüşüm yaşanmıştır. "Ne bilebilirim?" sorusu kapsamında aklın sınırlarına, "ne yapmalıyım?" sorusuyla akıl ödevimizi bilmenin ne kadar aydınlatacağı konusuna odaklanan Kant felsefesi "tarih, özgürlükler, zorbalık-cumhuriyet arasındaki fark" gibi konulara yoğunlaşmıştır. Felsefe tarihi ele alındığında Kant "Transandantal, transandantal estetik, a priori sentetik yargılar, kategorik emperatif" gibi terminolojiyle anlaşılması güç bir filozof olmuştur (Droit, 2013: 193-195). "A priori bilgi", deneyden bağımsız olarak yani "deneye başvurmaksızın doğru olduğunu bildiğimiz önermelerden meydana gelir." Bu bilgiyi edinmede tanıklık, gözlem, deney, araştırma gibi unsurların etkisi yoktur. Kant bu tarz bilgilerin her zaman zorunlu ve tümel olarak doğru olduğunu ifade eder. "A posteriori bilgi" ise deneye dayalı olarak bilinebilen şeydir (Horner ve Westacott, 2016: 24-25). Gözlemlenebilir olma ya da olmama niteliği Kant'ın bu tanımları yapmasındaki temel kriter olarak değerlendirilebilir.

Kant, oluşturduğu felsefeden hareketle zaman ve mekân içerisinde nesnelerin nasıl olduğunu bilebileceğimizi ancak kendi içlerindeki mahiyetlerini bilemeyeceğimizi, dolayısıyla bilgimizin görünüşleriyle sınırlı kalacağını ileri sürer. Deney alanı dışında olan hiçbir şeye dair kesinlik olamayacağı görüşünden yola

çıkarak “bilimsel disiplinler” ve “metafizik spekülasyonlar” ayrımını yapmıştır. Metafizik olanın bilgiden bağımsız ve inanç temelli olduğunu ileri sürer. Bu görüşüne paralel olarak da Tanrı’nın varlığı için rasyonel çerçevede sunulan kanıtlara eleştiri getirir. Metafizik alanda yürütülen tartışmaların akıl dairesi dışında olacağından sonuç vermeyeceğini iddia eder (Droit, 2013: 197-198). Kant’ın saf din anlayışında herhangi bir dogma, ibadet ve dinî bir ritüel bulunmaz, Tanrı’nın var olduğu inancı benimsenir ve ruhun ölümsüz olduğu kabul edilir. Kant ahlâk felsefesi çerçevesinde Tanrı’nın var olduğunu kabul eder ve Tanrı inancının rasyonel temellere dayandırılabileceği görüşünü benimser (Cevizci, 2017: 541). Ahlâk yasası konusunda ise insanların sezgileri aracılığıyla doğrudan kavrayabilecekleri ve evrensel bir yasaya dönüştürülüp dönüştürülemeyeceği hususunda sorgu süzgecinden geçirilen ilkelerin varlığı ile evrensel ve rasyonel boyutları olanın ahlaki olduğunu düşünür (Droit, 2013: 198-199). Kant, bu dünyanın nihai gerçeklik olmadığını ve algıladıklarımızın sadece görünüşlerle sınırlı olduğunu ileri sürer ve bu görüşü doğrultusunda bilimin ve metafiziğin bize gerçeklik bilgisi veremeyeceğini söyler (Horner ve Westacott, 2016: 25). Kant’ın odak noktası gerçeklik bilgisini sağlayacak kaynağın var olup olmadığı olmuş ve algıladığımız dünyanın sınırlılığını ele almıştır.

İnsanlar bilme istidadına sahip bireyler olarak dünyada gözlemledikleri ya da algıladıkları şeylerin bilme biçemleri içine bütünüyle dâhil olmadığını gördükleri anda zihinsel boyutun kendi sınırları dışına çıkması gerektiğini bilir, bir nevî kendilerini aşma edimlerine şahit olurlar. Bu sınırın salt bilme biçemleri değil aynı zamanda bilginin içeriğinde de var olduğunu kabul ederler. Dünyada pek çok konuda var olan muğlâklık insanları bunu kabul etmeye zorlar. Zihin bu süreçte sınırları aşar ve bu aşkınlık zihnin yaşayan bir kavram olduğunu kanıtlar, insanın da etik çerçevede sınırsız olduğunu gözler önüne serer (Simmel, 2015: 282-283). Kant perspektifinde insan “salt bir insan ve akıl sahibi olduğu” için asli bir değere sahiptir; insan ve akıl sahibi diğer varlıklar araç değil amaç olarak vardır (Cevizci, 2017: 530). Kant, insan bilgisinin kaynağının tecrübe olduğunu ileri sürer ve insanın sahip olduğu bilgiler, konuları itibariyle var olanın ve var olması gerekenin bilgisidir. Var olan bilgi Kant tarafından “tabiat felsefesi” (fizik) olarak da adlandırılmaktadır, var olanın bilgisi ise “pratik felsefe” (ahlak felsefesi) olarak adlandırılmaktadır

(Açıkgenç, 2016: 119). Bu ayrımda bilgi somut karşılığa sahip olup olmaması yönüyle kategorize edilmiştir.

Kant felsefesinin oluşmasında, Aydınlanma felsefesini takiben Almanya'da ortaya çıkan Leibniz-Wolff felsefesi de ilham kaynağı olmuş ve bu felsefe 19. yüzyılın ortalarına kadar baskın olan Alman idealizminin de çıkış noktası olmuştur. Leibniz-Wolff rasyonalist bir felsefedir ki rasyonalizm doğru bilgiye erişmede temel olanın "kendisinde tümel olarak geçen kavramların, bilgiler ile kuralların yerleşik bulunduğu" akıl olduğunu ileri sürer. Rönesans itibariyle önemli ölçüde gelişen matematik fizik, doğanın renkli ve canlı mevcudiyetinin matematik kavramlarıyla yer değiştirilebileceği iddiasını ortaya atmış, bundan hareketle dayanağı kesin kavramlar olan "doğa yasaları" oluşturulmuştur ki bunların temeli de matematik düşüncelerine, diğer bir ifadeyle direkt zihinden türetilmiş düşüncelere dayanmaktaydı ancak nesnelere uyum göstermiyorlardı. Buna istinaden düşünce ve nesne arasında uygunluk olduğu düşünülmüş ve bu düşünceden hareketle Aydınlanma felsefesi "yalnız doğa olaylarını değil, manevi olayları da akılda yerleşik olan ilkeler ile açıklamaya" çalışmıştır. Akılda var olan ilke ve kavramlarla, Tanrı, iyi, adalet konularında bilgi sahibi olduğumuz düşüncesi ve bunun sonucu olarak da Aydınlanma felsefesinde "akıl ahlakı" ve "doğa yasası" kavramları meydana gelmiştir. İnsanın tanrısal akılla kuşatıldığı, yaratılma sürecinde Tanrı'nın evren ve bireye ilkeler bahşettiği ve nesne-düşünce arasındaki uyumun temel nedeninin bu olduğuna inanılmıştır. Evrenin kuruluş nedenini kavramak için de Tanrı'nın yaratış amacını, "ilk düşünce"yi tespit etmek önemlidir ve Newton dahi "Tanrı düşüncesini" bilimsel açıklık getirmede ilke olarak benimsemiştir. Tanrı ve doğa yasaları bir tutulmuş, doğa, Tanrı'nın kendini gösterdiği daha önceden kurulmuş bir "uyum" olarak tanımlanmıştır. Kant'ın felsefi bakış açısını geliştirmesinde metafizik görüşü itibariyle Alexander Baumgarten ve kendi ifadesiyle "dogmatik uykulardan uyandırması" itibariyle Hume etkili olmuştur (Gökberk, 2017: 347-348). Böylece bir felsefecinin aydınlanması diğer düşünürlerin yol göstermelerini müteakip gerçekleşmiştir.

1.2.2.1. Metafizik

“Metafizik” kavramı, Aristoteles’in (M.Ö. 384-322) ölümünün ardından onun eserlerini neşretmiş öğrencileri tarafından kullanılmıştır. Kelime olarak “fizikten sonra gelen” anlamını içeren metafizik, gerçeğin doğasına odaklanan ve geniş bir konu dizinini kapsayan felsefi bir terimdir (Horner ve Westacott, 2016: 1). Aristoteles, metafiziğin “ilk temeller ve nedenler” konusuna odaklandığını ve bunları araştırdığını söyler. Aristoteles, ilk nedenin Tanrı olduğunu ve âlemde olup biten her şeyin devindiricisinin de Tanrı olduğunu düşündüğü için “Metafizik” i Tanrı’ya dair felsefi teori olarak tanımlayıp, bu kavrama “teoloji” adını vermiştir. Ortaçağ’da İslam ve Hristiyan filozofları tarafından ilgi gören bu alana dair incelemeler yürütülmüş ve merkeze Tanrı alınarak, insan, evren gibi konularda araştırmalar yapılmış, insandan hareketle de ilk varlığa erişme gayesi doğrultusunda ruhun Tanrı’ya ulaştırmasına istinaden çalışmalar yapılmıştır. Bu araştırmaları takiben “metafizik” kavramı “duyularüstü” ve “gerçeküstü” olan varlıkların bilgisi olarak adlandırılmaya başlanılmıştır (Heimsoeth, 2017: 30). Varoluş kaynağını ararken oluşturulan bir kavram olarak metafiziğin literatüre girişi bu şekildedir.

Metafizikçiler insanın varlık sıfatıyla verdiği kararlarla ilgilenen metafizikle ruh ve Tanrı gibi özel varlıklara adanmış metafizik arasında kesin bir çizgi çizmenin gerekliliğine inanmışlardır ve 17. yüzyılda metafizik genel ve özel metafizik olarak ayrılmıştır. Yıllardır süregelen dini kökenli metafizikten kendisini soyutlayan genel metafizik, modern bilimin ortaya çıkardığı konulara yönelmiştir. Kant ontolojiyi insan bilişinin temel prensipleriyle ilgilenen yetersiz bir alan olarak görmüştür. 17. yüzyılda ontoloji, temeli Duns Scotus’un metafizik kavramına kadar uzandığı bilinen ve “scientia transcendentalis” olarak da adlandırılan bir kavram olarak mevcut idi. Kant ise kendisinin Latince olarak kaleme aldığı *Physical Monadology* (1756) isimli eserde metafizik ve transandantal felsefeye dair görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir:

> “Pek çok kişi tarafından fizikten yoksun olduğu ileri sürülen metafizik aslında onun tek destekçisidir ve tek başına konulara açıklık getirir. Bütünler parçalardan oluştuğu için, elbette hangi parçanın ve ne şekilde bütünlük sağladığının önemi

> küçümsenemez. (…) Ama bu alanda ejderhaları atlarla çiftleştirmek transandantal felsefeyi geometriyle bağdaştırmaktan daha kolay gibi görünürken metafizik geometriyle nasıl bağdaştırılabilir?" (PM 475, Aktaran: De Boer, 2011: 54).

Bu ifadelerine dayalı olarak Kant'ın transandantal felsefeyi spesifik türdeki metafizikten ziyade genel metafiziğe atfen kullandığı anlaşılmaktadır ve Kant alenen bu metafiziği insan bilişinin ilk prensipleriyle ilgilenen alan olarak görmektedir. Kant *Critique* isimli eserinin ilk basımında transandantal bilişi, aslında bizim nesnelerin ön bilgisi kavramlarıyla olduğu düzeyde nesnelerle ilgilenen bir biliş şekli olmadığını dile getirir. Kant *Architectonic of Pure Reason'da* metafiziği insanların bilgi kazanımına fırsat veren ön bilgi ve katışıksız kavramlara dair sistematik bir açıklama getiren felsefe şekli olarak tanımlar. Genel ve özel metafiziğe dair olan klasik gruplandırmaya paralel olarak Kant da metafiziği iki farklı dala ayırır ve ilkine transandantal felsefe adını verir. Transandantal felsefe önceleri özel metafizik olarak adlandırılan rasyonel fizyolojide var olan nesneleri önceden varsaymadığı fakat nesne olarak bilinenlerle ilintili olan kavram ve prensipleri sorgulaması yönüyle farklılık göstermektedir. Bu kavram ve prensipleri meydana getiren anlayış ve mantığı denetleyerek görevini ifa eder ki Kant bunu transandantal felsefenin ontolojiyle ortak yönü olarak değerlendirmektedir. Kant transandantal felsefeyi spesifik ayrımı olmaksızın insan bilişinin temel ilkeleriyle ilgilenen bir felsefe dalı olarak görmektedir (De Boer, 2011: 55-56). Bundan hareketle, transandantal felsefenin temel saf kavramlar ile onların öncül ilkelere uyumunu ele alan metafiziği içerdiği söylenebilir.

Almanya'da modern metafizik Kant'ın yayınlarıyla başlamış ve Kant Alman zihninin yansımalarının kesin olarak görüldüğü metafizikçiler grubunu oluşturmuştur. Ruhun bağımsızlığı her zaman kabul edilmiş ve felsefi sorgulamalara eğilim artmıştır (Allison, 2006: 11-12). Hegel Kant'ın kategori denetimini kendi içlerinde ve kendileri için ayırmış ve bu kategorilerin salt öznenin kararlarını oluşturduğunu iddia etmiştir. Aslına bakılırsa Hegel, Kant felsefesini, kendisinin ileri sürdüğü bu iddiadan kurtarmayı amaçlamıştır. Kant ise metafiziği bilime dönüştürme yönünde çaba sergilemiştir (De Boer, 2011: 52). "Kayıtsız bilgi önemsemesi" olarak

da adlandırılan bilginin önemini harici herhangi bir unsura bağlı olmaksızın savunan ve mutlak varlık içinde önemli bir insan kavramı olduğunu ileri süren filozoflardan birisi olan Kant, insanın fıtraten bilgiyi arama arzusunda olduğunu ileri sürer. Metafiziğin mümkün olup olmadığı konusunu irdelerken, aslında mümkün olmadığı görüşünü benimsemesine rağmen, bireyin yaratılışını göz önünde bulundurarak mümkün olduğu görüşünü kabul etmiş ve böylece bilgilerin insana ait bu özellikten kaynaklandığı görüşünü yansıtmıştır. Bu anlamda Kant bilgi ve yaratılış arasındaki bağa vurgu yapan ilk filozof olmuştur. Bilginin epistemolojik olarak harici her faktörden bağımsız olması yönüyle sahip olduğu öneminin yanı sıra insana olan etkisi açısından da önemli olduğuna dikkat çekmiştir (Açıkgenç, 2016: 19-20). Yaratılışa dair bilgi sahibi olma çabasında metafizik kavramı kabul görmüştür.

Kant, *Saf Aklın Tenkidi* kitabında mutlak bilgiye erişmenin mümkün olmadığını, kendinden şey olarak da ifade edilen eşyanın mahiyetinin bilinemeyeceğini ifade eder. Metafizik tefekkürü reddetmeyen Kant, gerçek olmayan ampirik dünyaya inanmanın kategorik imperatifin bir sonucu olduğunu söylemiştir (Özkan, 2006: 82). Kant “ruhun ölümsüzlüğü,” “Tanrı’nın varlığı”, “iyi ve kötünün kaynağı”, “özgürlük” gibi konuların ispat edilebilecek boyutta olmadığına inanmış ve bundan hareketle “dualite teorisi”ni geliştirerek bilginin objektif geçerliliği olması ya da bundan mahrum olmasına binaen varlık alanlarını kategorize etmiştir. Metafizik alanda var olanların ise akıl yürütme aracılığıyla kavranabileceğini düşünmüştür (Mengüşoğlu, 2014: 92-93). Soyut kavramları izah etme çabası ve akılla kavranabilirlik metafizik düşüncenin kabul edilmesini sağlamıştır.

1.2.3. Transandantalizmin Siyasi ve Dini Temelleri

Transandantalizmin farklı ülkelerde farklı şekillerde cereyan ettiğine dair en geçerli kanıt olarak o süreçte farklı ülkelerde farklı olayların yaşanması gösterilebilir. Avrupa’da siyasal sorunlar, krallıklar, siyasi güçlerin faaliyetleri, dini alanda Katolik ve Protestan Kiliseleri’nde çekişmeler yaşanırken Amerika Aydınlanma sürecinde bağımsızlık ve siyasal düzenin kurulmasıyla ilgilenmekteydi (Köktaş, 2014: 112). Siyasi alanda transandantalizm dolaylı olarak güçlü bir politika oluşumuna hizmet etmiş, Amerika Birleşik Devletleri’nin politikalarından pek çoğunun şekillenmesine zemin hazırlamış, yazılı kaynaklarla siyasetçileri ve liderleri etkilemiştir. O süreçte

The Dial siyasetçileri gerçekten etkileyen etiğin oluşumuna katkı sağlayan kaynaklardan bir tanesi olmuştur. Toplumsal alanda ise Transandantalistler özgür düşünme, bağımsızlık ve öze-güvenin olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir ve Transandantalizm insanların fikirlerini değiştiren ve hayatları üzerinde etkili olan bir akım olmuştur (Mahmoudi ve Yahi, 2017: 4-5). Bireyin özgür iradesine dayalı olarak karar vermesi, kurum ve kişilerden bağımsız olması Transandantalistlerce benimsenen temel düşünce olmuştur.

Transandantalizm estetiği Amerikan Üniteryenizminden doğmuştur. Püriten rahipler dinî olduğu kadar kültürel liderler olarak da görüldüğü için onları takip eden kişilerin, 19. yüzyıl başlarında filizlenen New England edebi akımına dahil olmaları beklenilen bir eylemdi. Bu nedenledir ki bu sürecin başlangıcına işaret eden yayınlar çoğunlukla din adamları tarafından kaleme alınmıştır. *Monthly Antology* and *Boston Review* (1803-1811), *North American Review* (1815-1939), *Christian Examiner* (1824-1869) bu yayınlardan bazılarıdır. Döneme dair kaydadeğer diğer bir konu da bu din adamlarının destekçilerinin Üniteryen rahipler olmasıydı. Ortodox Kongregasyonalistler ve diğer Evangelist bölümler de kendi yayınlarına sahipti ki bu dönem dini dergilerin altın çağı olarak ifade edilebilir, fakat bu grubun dergileri konu olarak daha çok ilahiyatla sınırlıydı (Buell, 1973: 23-24). Bu nedenle Transandantalizm ile öne çıkan konulara bu dergilerde rastlamak çok mümkün değildi.

Farklı türdeki reform hareketleriyle ilgilenen Emerson bu fikirlerini başkalarına aşılamak adına çeşitli girişimlerde bulunmuştur (Bode, 1995: 58). Nitekim Transandantalizm tarihinde öncü olay Emerson'un 1832 yılında daha büyük kitlelere hitap eden bir âlim olma yolunda Boston'dan ayrılmasıdır. Transandantalistlerin çoğu Üniteryen papazlardan veya dinin kurumsal yönlerine itimat etmeyip edebiyata yönelmiş kişilerden oluşmaktaydı. Emerson gibi rahip olarak görev yürüten herkes görevini bırakmış ve kalanların çoğu ise alanda edebi varlıklarını sürdürmüşlerdir (Buell, 1973: 21). Emerson, transandantalizmiyle sıradan gerçekliklerin ötesinde gizemli gerçekler olduğu görüşünü ileri sürmüş ve bu felsefik görüşe dayanak oluştururken eski klasik hümanizm ile Oryantal metafiziği birleştirmiştir. Tarihi kaynaklara göre Emerson yaşadığı dönemde geniş çaplı tesire

sahip önemli bilgelerdendir (Hinduism Today, 2015: 62). Transandantalistler insan fikrinin Tanrı'dan ilham ya da direkt açıklama (vahiy) aracılığıyla oluştuğunu ve etten kemikten oluşan vücudun yanı sıra vicdan, evrensel ruh, inanç gibi farklı şekillerde adlandırılan ruhsal bir varlığın olduğu, bunun yok olmayacağı, ölüm sonrasında da yaşamaya devam edeceği ve son olarak emanet sahibine yani kaynağına teslim edileceğine inanırlardı (Head ve Cranston, 1977: 356). Bu anlamda ilahi dinlerde ruh olarak betimlenen kavram Transandantalistlerce de benimsenmiştir.

Transandantalistler tüm canlıların bir bütün olduklarını ve insanların özünde iyi oldukları görüşünü savunur. Mutluluğu ve dünyayı iyileştirme amacı güden New-England kökenli yazar ve filozoflar doğa ve insanlık kavramlarına derûni bir yakınlık duymuşlar ve 19. yüzyıl Amerikası'nda var olan normları reddetmişlerdir. Fruitlands Müzesi'nde bir tabelada transandantalizmin ortaya çıkmasına dair "Birey ruhunu dinlemeyi öğrendiğinde iyiliğe ve topluma yardım yeteneğine sınır tanımaz" yazılıdır (Brooks ve Davis, 2017: 1). Transandantalizmde temel olan düşünce din tarafından konulan doktrinler yerine bireylerin sezilerinin kullanılmasıdır. Bu alanda öne çıkan isimlerin başında Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Orestes Bronson, William Henry Channing, James Freeman Clarke, Christopher Pearse Cranch, Conver Francis, Margaret Fuller, Frederick Henry Hedge, Elizabeth Peabody, George Ripley, Amos Bronson Alcott ve Jones Veer gelmektedir (Mahmoudi ve Yahi, 2017: 5). Transandantalistler, Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkan düşüncelerin ötesinde, deneyimledikleri, algıladıkları, gördükleriyle uyum içerisinde olan yeni fikirlere kucak açmışlardır. İlahi Öz'ün her şeye hayat verdiği ve eşit şekilde herkes için erişilebilir olduğunu ileri süren Transandantalistler Tanrı ve bireyde ilahi İlkelerin mevcut olduğu ve her bireyin bunun yansıması olduğu görüşünü benimsemişlerdir. İlahi Öz'ü benimsemenin en uygun ve erişilebilir yolunun insanın müdahalesine maruz kalmamış olan ve mantığın dar yollarında kişinin kendisini kaybetmesine engel olacak olan "Doğa" olduğunu belirtmişlerdir (Lewis ve Bicknell, 2011: 13). Transandantalizm doğayı gözlem ve akıl aracılığıyla yani muhakemeyle Tanrının varlığı bilgisine ulaşılabileceği görüşüne dayanmaktadır. Dini bir kavram olarak ortaya çıkan Transandantalizm Amerikan demokrasisiyle bütünleşmiş, güç, cesaret, özgüven, bağımsızlık gibi kavramlarla sembolize edilir olmuş, insanın

bireyciliğini, evrenin spritüel merkezi olması gerektiğini vurgulamış ve mutluluğun bireyin kendini gerçekleştirmesiyle mümkün olduğu görüşünü savunmuştur (Mahmoudi ve Yahi, 2017: 4). Artık birey merkezi bir konumdadır ve evrende devinen her şey onun seçimlerine ve eylemlerine paralellik göstermektedir.

1.2.4. Edebi Perspektifte Transandantalizm

Altınçağı 1830 ortalarından 1840'a kadar geçen on yıllık bir süreci kapsasa da Transandantalizm, Amerikan düşünce ve yazın tarihinde etkisi günümüze kadar uzanan uzun soluklu bir etki bırakmıştır. Amerika'da edebiyat, felsefe, din ve sosyal düşünce tarihi Transandantalistler ve onların tesirinde kalan kişilerin icraatlarından önemli ölçüde etkilenmiştir (Buell, 2006: 11). Edebiyat Transandantalizmin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır çünkü Transandantalistler bu akıma dair olan görüşlerine ve düşüncelerine kitaplarda yer vermişlerdir. Örneğin *Nature* ve *Self-Reliance* denemeleriyle Ralph Waldo Emerson, *Civil Disobedience* eseriyle de Henry David Thoreau öne çıkan isimler olmuşlardır ve eserleri Transandantalist felsefesinin önemini yansıttığı için insanlar üzerinde tesirli olmuştur (Mahmoudi ve Yahi, 2017: 4). Transandantalist yazarların eserleri Alman Romantizmi, Üniteryen inanç, neo-Platonizm ve Amerikan ütopik düşüncesiyle çeşitli açılardan benzerlik taşımaktaydı. Bu bağlamda bu yazılar Batı çevreciliği, Kuzey abolisyonizmi, kadınların seçme hakkı, toplumun eğitimi, mistisizm, beslenme ve sağlık gibi konulara değinmesi açısından değerliydi (Lewis ve Bicknell, 2011: 12). Bu tarz konulara değinilmesinin temelinde de dönemde baş gösteren sorunlar etkili olmuş ve bu doğrultuda akımlar şekillendirilmiştir.

Asya ve İslam geleneklerinin Transandantalistlerin öncüleri üzerinde etkisi olduğu bilinmesine rağmen Walden, Emerson ve Alcott yazıları irdelenirken Batı merkezli perspektiften ele alınmaktadır. Yanlış ve dar bakış açısını değiştirmeye yönelik inisiyatif alıp Amerika'da ilk kez insanların dini inançları ile ilgili bakış açısı geliştiren Transandantalistlerdi. Transandantalistler insan hayatına dair evrensel kavramlara odaklandıkları için Asya'da kaleme alınmış eserleri ya da İslamiyet'e dair olan yazıları okumuşlardır. Akımın öncülerinden olan Emerson ve Thoreau Asya'da yazılmış dini metinleri okumuş, Avrupa'da Hinduizm, Budizm, Konfüçyünizm, Daoizm'den ve İslami eserlerden beslenmişlerdir.

Transandantalistlerin coşkusu ve ilham kaynağı aslında onların insanlığın dini anlayışlarına dair evrensel bir vizyon geliştirme yolunda gösterdikleri çabaydı. Akımı benimseyenler Hindistan, Çin, Fars toplumlarına ait manevi bilgilerin yeni ufuklar açacağı ve insanlığın kaderini değiştireceğine inanmışlardı (Lewis ve Bicknell, 2011: 12). Transandantalistler madde ve ruh arasında dilin köprü görevi gördüğünü düşünmüşler, ayrıca dilin yaşayan bir canlı olduğunu ve yüce ben'in bir modeli, yansıması olabileceğini ileri sürmüşlerdir (Setzer, 1999: 6). Nitekim varlıkların mahiyeti de "dil" vasıtasıyla ifade edilmektedir ve bu Transandantalistlerce göz ardı edilmemiştir.

Türk Edebiyatı bağlamında değerlendirildiğinde ise tespit edildiği kadarıyla Transandantalizmin bir akım olarak benimsendiğini ve özellikle bu akım ışığında eser veren yazarların olduğunu söylemek doğru olmaz ancak farklı yazarların Transandantalizmi eserlerinde teknik olarak kullanmasına rastlanılmaktadır. Örneğin İhsan Oktay Anar *Puslu Kıtalar Atlası* isimli romanında "modernizmin kurucusu olarak kabul edilen Descartes'in Kartezyen felsefesini, çileci bir metafizik ve transandantalizmle yoğurmuş, tek dayanakları sezgi ve hayal gücü olan iyilerin karşısına kuantum fiziğinin sınır tanımaz ve yok edici imkânlarıyla donanmış kötüleri çıkarmıştır" (Yiğitler, 2010: 319-320). Şu zamana kadar Türk Dili'nde verilen edebi türlerde salt bu akıma özgü spesifik örnekler bulunmamakla birlikte diğer felsefi ve edebi akımlarla Transandantalizm akımının harmanlanması *Puslu Kıtalar Atlası* örneğinde olduğu gibi başka eserlerde de mevcut olabilir.

1.2.4.1. Amerikan Edebiyatı'nda Transandantalizm

Amerikan Edebiyatı'nda 1828-1865 yılları "Romantik Periyot," "Amerikan Rönesansı" ya da "Transandantalizm Dönemi" olarak tanımlanır. Bu dönemde ekseriyetle Amerikalı yazarların fikirlerini, ülkülerini ve edebi yönlerini şekillendirecek özgünlük ve mükemmellikte eserler üretilmiştir. Henry David Thoreau, Ralph Waldo Emerson, Edgar Allan Poe, Nathaniel Hawthorne, Herman Melville, Harriet Beecher Stowe, Henry Wadsworth Longfellow, Emily Dickinson ve Walt Whitman dönemin önemli isimleridir (Borges, 2007: 50). Transandantalizm akımı kapsamında benimsenen ilkeler bu edebiyatçıların eserlerinde tema olarak işlenmiş, ön plana çıkarılmıştır.

19. yüzyıl Amerikası “özgürlük” ve “kendini ifade etme” kavramlarına dikkat çeken bir kıta olmuştur ve 18. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan Romantizm akımı kıtayı tesiri altına almıştır. Püriten sisteminin terk edilmesi, Göller Bölgesi (Lake District)’nin ilham kaynağı olarak görülmesi Amerika’daki ifade özgürlüğüne olan ilgiyi artırmış, Walt Whitman ve Emily Dickinson 1850’lerde değişim ve yeni seslerin duyulması için şiirler yazmış ve Abolisyonist akımı bir şekilde tetiklenmiştir (Berke ve diğerleri, 2015: 3). Beyaz ırkın üstünlüğü anlayışının bir parçası olarak, temelde ırk farkına dayalı olan kölelik sitemi, Amerika’da özellikle topraklarını terk edip Kuzey Amerika’ya yerleşen Afrikalıların köleleştirilmesine neden olmuştur. Amerika, siyahîlerin haklarını ihlal etmekle kalmamış o dönemde cinsel normların belirlenmesini müteakip siyah ve beyaz kadın arasında da farklı bir yaklaşımın oluşmasına ev sahipliği yapmıştır. 19. yüzyılda Amerika’da kültürel yapıda siyah-beyaz ırk arasında oluşan bu farklılıklar kölelik karşıtı (abolisyonizm) akımın odak merkezi olmuş, insan hakları ve kadın haklarının kazanılmasına yönelik çeşitli faaliyetler yapılmıştır (Köşker, 2017: 24). Bu faaliyetlerin çıkış noktası herhangi bir ayrıma tabi tutulmaksızın bireye verilen önemdir.

Tarihsel süreci irdelendiğinde Amerika’nın farklı olaylara şahit olduğu görülmektedir. 19. yüzyılın yarısına kadar bir tarım coğrafyası olan Amerika’da yıllar geçtikçe ticaret, üretim artmış ancak 1870’ler itibariyle Amerikalıların çoğu çiftçilik dışında işlerle iştigal etmişlerdir. Yüzyılın ortasında Negro köleciliği hala yaygındır. Güney kesim köleciliği desteklerken Kuzey bölgede kölecilik sistemi kabul edilmeyecek bir sistem olarak eleştirilmiştir. Güney ve Kuzey bölgeler arasındaki bu çekişme 1861-1865 yılları arasında savaşa neden olmuştur. İç Savaşı takiben Amerika’da ticari gelişim gözlemlenmiş, demir yolları, fabrikalar yapılmış, şehirler büyümüş ve büyük gelirler sağlanmıştır. Hem yerli Amerikalılar hem göçebe olanlar önceye nazaran daha çok gelir elde etmişler, daha çok fırsata ve özgürlüğe sahip olmuşlardır. Bunun sonucu olarak ülke topraklarına olan bağlılıkları artmış, vatansever bir tutum geliştirmişlerdir. Ayrıca Amerika’nın yeryüzündeki en harika ulus olduğuna inanmışlardır. Sayıca çok az olan bir grup insan ise tam aksi görüşü benimsemişlerdir ki bunlar içerisinde dönemin önemli yazarları da vardır. Ülkeleri tarihsel süreçleri içerisinde mütalaa ettiğimizde memnuniyetsizliklerin sözlü ya da

yazılı olarak ifade edildiğini görürüz. Buna paralel olarak Amerika'da da yazarlar ülke vatandaşlarının çoğunluğunun benimsediği değerleri sorgulamışlardır. Benzer durum 19. yüzyılda da yaşanmış, Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau Amerikalı vatandaşların düşündüğünden farklı olarak para kazanmanın önemli olmadığı görüşünü ön plana çıkararak insan haklarını savunmuşlar ve bireyin her şeyden üstünlüğü anlayışının geliştirilmesinin Amerikan siteminde son derece önemli olduğunu ileri sürmüşlerdir (Bode, 1995: 52). Diğer kıtalarda da olduğu gibi edebiyatta dönemin ekonomik, sosyal, siyasi durumları fazlasıyla tesirli olmuştur, öyle ki Amerika'da İç Savaş bir bölünmeye sebep olmamış gibi görünse de Amerikan Edebiyat tarihinin ilk ve ikinci yarısı İç Savaş temel alınarak incelenmektedir (Berke ve diğerleri, 2015: 3). Bu nedenle İç Savaş Amerikan Edebiyatında bir dönüm noktası konumundadır.

Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Margaret Fuller, Bronson Alcott ve 1836-1860 yılları arasında New England'da aktif olan Walt Whitman'ın öncüsü olduğu diğer Transandantalist yazarlar Amerika'nın kendine özgü, yerli ve aynı zamanda evrensel bir edebiyatı olması gerektiğini düşündüler. Amerika'nın köken olarak barındırdığı çeşitlilik ve kültürlerin edebiyatına da yansıması ve artık Avrupa'nın taklidi olmaması gerektiğini savundular. Farklı ulusları kucaklayan ulusalcılığıyla Amerika'da, yeni sesli bir edebiyat için yeterince olgunlaşma gerçekleştiğinden, özgün yeni Amerika'nın kültürünün de evrensel olması gerektiğine, insanlığın yüce manevi sorgulamalarının dile getirilmesi, öz-kültür sorgulamalarının, öz bilgisine ve transandantal açıdan bireyin evrensel zekâya dayalı olarak bireysel özelliklerinin açığa çıkarılması gerektiğine inanılmıştır (Setzer, 1999: 7-8). Bu inanışları onları faaliyete geçirmiş ve bu doğrultuda temalar eserlerde işlenmiştir.

Transandantalizm 1836-1844 yılları arasında zirveye ulaşmıştır. Transandantalistler mistik bir sezgi gücünün varlığına inananlar tarafından Yeni Çağ karşıtkültür bir hareket olarak Amerikan nasyonalizmi ve sisteminde John Quincy Adams'in cumhurbaşkanlığı döneminde (1824-1828) ortaya çıkmış ve Transandantalistler üzerinde ufuk açan kişilerden birisi de faşist İngiliz yazar Thomas Carlyle olmuştur. Amerika'daki materyalist sisteme karşıt görüş oluşturacak

şekilde Almanca yazılmış romantik eserleri çeviriler yaparak insanlar için anlaşılır kılmış Carlyle'nin bu çalışmaları yeni bir düşünme şekli olarak rağbet görmüş ve Carlyle feodalizme geri dönüş yapmayı telkin eden çağrılarda bulunmuştur. Carlyle, Transandantalizm için önemli bir gündem oluşturan "*Kant for Dummies*"i yeniden dile getiren yazısı *Sartor Resortus*'u 1830'larda kaleme almıştır. Eserde, doğanın ibadet halindeki mistik ögelerinden bahsedip aynı zamanda bireyin kendisinden ve özgürlüğünden, mutluluğun peşinden koşma fikrinden feragat etmesinin insanların dayanılmaz varlıklarına katlanmaları için gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Carlyle anlattığı karakterlerle insanın içinde mutluluk aşkından daha yüksek bir yücelik olduğunu ve mutluluk olmaksızın yaşanabileceğini ve bunun yerine kutsallığa erişebileceğini ifade eder (Belsky, 2006: 90). Bu görüş Transandantalistlerce bireyde mevcut olduğu düşünülen İlahi Öz'le ilişkilendirilebilir ve kutsal olanın ebedi olması yönüyle geçici mutluluklara yeğlenmesi gerektiğini telkin etmesinden dolayı önemlidir.

1.2.4.2. Romantizm

On sekizinci yüzyılın ilk yarısını müteakip "sanat, edebiyat, felsefe ve siyaset" alanlarında etkili olan Romantizm, temelde felsefeyle ilintili olmamasına rağmen zamanla ilgili hale geldi. J. J. Rousseau ile Romantizm'de var olan eğilimler ön plana çıksa da akım köken olarak Almanya'ya dayanmaktadır (Russell, 2017: 326-331). Romantizm akımının çıkış noktası şair ve yazarlara göre farklılık gösteren melankolik haller, ruh dünyasındaki endişe krizi, ruhsal çöküntüdür ve akımın önde gelen isimlerinden Fransız yazar, entelektüel ve Romantik kuramcısı Staël *Yazın* isimli eserinde şu satırları kaleme almıştır (Alkan, 2005: 63):

> "Ünlü Alman metafizikçisi Kant, üstün anlatımın, güzel sanatların ve imgelemin başyapıtlarının bizlerde doğurduğu zevkin nedenini inceler ve bu zevk eksik ve yetersiz yazgının sınırlarını genişletme gereksiniminden kaynaklanıyor, der. Belli belirsiz bir heyecan, kanatlanıp havalanmış bir duygu yüreğimizi cendere gibi sıkan acıyı sınırlı bir süre unutturur bize. Ruh soylunun ve güzelin kendisinde ürettiği bu tarifsiz duygudan tat duyar. Gözlerimiz önünde deha ile gerçeğin sonsuz arenası

> açılınca dünyanın, yeryüzünün sınırları da kayboluverir. Gerçekten de, üstün ya da duyarlı insan böyle bir çaba sayesinde yaşama ayak uydurur ve melankolik imgelem, sonsuzluğu düşleterek, bir anlık için de olsa kişiyi mutlu kılar."

Terim olarak Romantizm, duygu ve hayalin baskın olduğu edebiyat çığırı olarak tanımlanabilir. Klasisizmin yerini alan akımda "akıl yerine hayal, ölçülünün yerine savruk, mazbutun yerine coşkun, mutedilin yerine mübalağanın kullanıldığı taşkın heyecan sanatıdır" (Gözler, 1976: 91). Sanat ve edebiyat alanında romantizm sözcüğünün gelişimi irdelendiğinde ilk olarak sıfat hali olan "romantik" şekliyle kullanıldığı ve bu kelimenin İtalyanca "romanzesco" sözcüğünden türetilmiş olan romanesk kelimesine dayandığı görülmektedir. "Olağanüstü" anlamını taşıması itibariyle "düşgücü" ve "imgelem" ile bağdaştırılmıştır. Almanya'da romantik (romantich) sıfatı mimari alanda "Gotik tarzı" ve "Ortaçağa özgü" anlamlarında kullanılırken, İngilizce'de ise "destansı bir geçmiş", "masalsı bir dünya" anlamlarında kullanılmış, 19. yüzyılda "şiirsel, düşsel, bireysel coşku" manalarını muhafaza etmiştir (Alkan, 2005: 58-59). Türkçe'de ise "coşkuculuk/coşumculuk" anlamında kullanılmaktadır (Çetişli, 2003: 67). Farklı dillerdeki anlamları itibariyle değerlendirildiğinde yakın anlamlar içerse de farklılıklar olduğu görülmektedir.

Romantik yazarlar her şeyin sürekli başkalaşım halinde olduğu bir evrende "ben" e ulaşmak için doğa'dan hareket edilmesi gerektiğini söylerler ve bu konuyu örnekleyecek şekilde İngiliz edebiyatçı Joseph Addisson, *İmgelemin, Düşgücünün Hazları* eserinde doğanın insan üzerindeki tesirinden bahseder. Doğayla büyüklüğü özdeşleştiren yazar onu, "engin kırların, büyük bir çölün, birbiri üzerine yığılmış dağ kitlelerinin, kayalıkların ya da derin uçurumların, ya da uçsuz bucaksız bir suyun görünümü" ifadeleriyle örneklendirir. Bunların birey üzerindeki etkisinin kaynağı olağanüstülükleri ve sahip oldukları haşmettir. Düş gücünün erişilebilecek olanın çok ötesindekine sığınmayı sevdiğini, ruha dinginlik ya da coşku veren görkemli varlıkların hayret uyandırdığını, dalgalı bir denizin, göktaşlarını barındıran gökyüzünün, ırmaklar, kayalıklar, çayırlarla uçsuz bucaksız manzaraların güzellik ve büyüleyicilikle taçlandırılmasıyla bireyin hazzının arttığını ifade eder (Alkan, 2005: 59-60). 20. yüzyıl romantik şairlerinden Alfred Musset Romantizmi tanımlarken

“Romantizm, ağlayan yıldızlar, inleyen rüzgârdır, ürperen gecedir, uçan kuş ve koku veren çiçektir; umulmadık fışkırıştır, gevşemiş vecd halidir, palmiyelerin altındaki sarnıç yakut rengi ümit ve bin aşk, melek ve inci, söğütlerin beyaz elbisesidir” der (Gözler, 1976: 91). Akımın önde gelen isimlerinden Staël, Romantizm’de önemli bir kavram olan coşku’nun “evrensel bir uyumun parçası” olduğunu, güzel olana karşı büyüklüğün ve dinginliğin aynı potada eritilip, aynı duyguda bütünleşmesi neticesinde meydana gelen aşk’tan müteşekkil, ruhu kanatlandıran ve yücelten bir kavram olduğunu söyler, coşku’nun tanımının en güzel şekilde Yunancada karşılık bulduğunu ifade eder: “Tanrı bizde. Gerçekten de insan varlığı büyüyüp genleştikçe (kendi kabuğuna sığmaz hale gelince) göksel, kutsal bir şeylere de sahip olur” (Alkan, 2005: 61). Romantikler duyular âleminin ötesinde sezinlenen bir ruh dünyasının varlığı üzerine kafa yorarlar. Ayrıca tarihi bilmenin bireyin kendisini bilmekle eş değer olduğunu düşünür, bu yüzden tarihe önem verirler (Kefeli, 2014: 72). Romantizmin doğduğu süreçte dönüm noktası olan Fransız Devrimi (1789), Avrupa üzerinde “sosyal, siyasi, ekonomi” alanlarında derinlemesine tesir oluşturmuş ve baskın olan otoriter güce ve ananelere karşı “özgürlük” kavramı savunulmuş, “bireycilik, hürriyet, eşitlik, demokrasi” kavramları ön plana çıkarılmıştır. “Kölelik, milliyetçilik, ulus” konularındaki tartışmalar, bu süreçteki devrimler ve sosyal dönüşümler doğal olarak dönemde baskın olan Romantizm akımının tematik yapısını ve poetikasını oluşturmuştur (Kefeli, 2014: 62). Genel olarak romantik hareket diğer akımlardan “estetik standartlar”ı “faydacı standartlar” a yeğlemesi yönüyle ayrılır (Russell, 2017: 329). Romantikler için estetik en önemli ölçütlerdendir.

Romantizm, salon kültürü, kent hayatından bıkan insanların doğaya ve kır yaşamına duyduğu özlem olarak belirmiş ve Rousseau’nun *Yalnız Gezegenin Düşleri, İtiraflar* isimli eserinde “ben” i vurgulaması, doğa sevgisinden bahsetmesi, bu özlemin artmasına ve eserlerde de ütopik mekanların konu edilmesine sebebiyet vermiştir. Şehir hayatından kaçış arzusuna paralel olarak Doğu’ya seyahatler gerçekleştirilmiş ve Doğu, eserlerde “gizemli, egzotik” olarak tasvir edilmiştir. Klasik edebiyat perspektifinde ele alınan genel insan anlayışının aksine Romantizm akımı birey (fert)’e önem verir ve bireyin şahsına münhasır konular eserlerde işlenir.

Duygular vurgulandığı için ruh kavramı da önemlidir. Dini konular artık dogmatik bir kavramlar bütünü değil "yaşanan duygular" olarak görülmekte ve mistik duyuş kavramı ön plana çıkmaktadır (Kefeli, 2014: 67-68). Örneğin coşku'nun insanı kibirli hallerinden soyutlayıp doğayı duyumsamadaki etkisi üzerine *Almanya'dan* isimli eserinde Staël şunları kaleme alır:

> "Coşkusuz insan doğayı duyumsayabilir mi? Soğuk çıkarlarından, sefil arzularından doğaya söz edebilir mi coşkusuz insan? Kişinin kendini beğenmiş, böbürlenen hallerine, boş ve kısır arzularına denizler ve yıldızlar ne yanıt verebilir ki? Ama eğer ruhumuz heyecanlanır, evrende bir Tanrı arar, utkuya, seviye hala özlem duyarsa işte ancak o zaman bulutlar ruhumuzla konuşur, seller sorularını yanıtlar ve çalılıklar içinde esen rüzgâr sevilenlere değin bir şeyler söyler bize." (Alkan, 2005: 63)

Romantizm akımında coşkunun ön planda olması, ruhun heyecan duyması ve Tanrı arayışında olmasının Transandantalistlerin bu akımdan son derece etkilenmelerine dayanak oluşturduğu söylenilebilir, nitekim birey dini kurumlardan ve kişilerden bağımsız olarak kendi özgür iradesiyle hayatını idame ettirme ve karar verme yetisine sahip olarak değerlendirilmekte, o yüzden özellikle dini kurumlardan bağımsız olma konusuna vurgu yapılmaktadır.

1.2.4.3. Transandantalizmde Öncü Yazarlar

19. yüzyıl ortasında Ralph Waldo Emerson öncülüğünde kendilerini Transandantalist olarak adlandıran bir grup yazar pozitif hayatı salık veren temada eserler yazmış ve o yönde bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu gruptan Amerikan Edebiyat tarihinin iki önemli yazarı doğmuştur ki bunlar Ralph Waldo Emerson ve Henry David Thoreau'dur. Bu grubun tesiri zaman geçtikçe artmıştır (Gray, 2011: 53). Boston'da kurulan Transandantalist Kulübü'nün en önemli üyeleri olan Ralph Waldo Emerson (1803-1882) ve Hendry David Thoreau (1817-1862) eserleriyle akımı ön plana çıkarmışlardır. Emerson'un Transandantalizmle ilgili eserleri, Transandantalizmin temel ilkelerine yer verdiği *Nature* (1836), orijinal Amerikan

Edebiyatı'nın oluşturulması gerekliliğine vurgu yapan *American Scholar Address* (1837), dönemin kemikleşmiş yapısının yerini alabilecek ilham kaynağı bir dine çağrı yapan *Divinity School Address* (1838), *Essays* (1841) ve *Essays: Second Series* (1844)'dir. Thoreau'nun eserleri ise *Walden* (1854), *A Week on the Concord and Merrimack Rivers* (1849), *Civil Disobedience* (1849) ve *Life Without Principle* (1863)'dir. Transandantalizm akımını takip edenler içerisinde Theodore Parker (1810-1860) da yer almaktadır ve Transandantal Kulübü'ne aktif olarak üyeyken eş zamanlı olarak Üniteryen rahipliği görevini de yürütmüştür. Bronson Alcott (1799-1888) Transandantalizm prensiplerine dayalı olarak Harvard'da bir birlik kurma teşebbüsünde bulunmuş ancak yedi ay gibi kısa bir zaman sonra birlik dağılmıştır. Thoreau ve Emerson haricinde Transandantal Kulübü'nün en popüler üyelerinden birisi Margaret Fuller (1810-1850)' dir (Gray, 2011: 62). Fuller, *19. Yüzyılda Kadın* (Woman in the Nineteenth Century, 1845) başlıklı feminist manifestosuyla kadınların yasal ve sosyal hakları konusuna değinmiştir (Robinson, 2016).

Transandantalizm'in öncüsü olan Emerson, bu akıma dahil olanlara liderlik yapmış ve süreçte farklı etkinliklerde bulunmuştur. 1832 yılında Avrupa turuna çıkmış, bu sırada karşılaştığı İngiliz Romantik Dönem edebiyatçılarının tesiriyle Alman idealizmi ve Transandantalizm konularına derin ilgi duymuş ve bunlar üzerine çalışmıştır. Harvard İlahiyat Okulu'nda 1838 yılında yaptığı bir söyleşide resmi dine karşı çıkmış, sezgisel spritüel deneyimin üstünlüğünü savunmuştur (Bode, 1995: 57). Emerson gerçekliğe ulaşma amacıyla arayışlardayken ve kendi içinde derine inerken, insan algısının sınırlılığını tespit edip "alçakgönüllülük" (tevazu) vasfına erişmiştir. Emerson "İnsan kaynağı gizli bir ırmaktır" der ve kendi iradesi dışında gerçekleşen olaylar için yüce bir kaynağı kabul etmek durumunda olduğunu ifade eder. Dünyada o zamana kadar üretilmiş en kapsamlı sistemin spritüel ikilemden öteye geçmediği bir dönemde Emerson cevaplarını tüm mistiklerin yapmak durumunda kaldıkları gibi transandantal deneyimlerde bulmaya çalışmıştır. Bunun pek tabii neticesi olarak Transandantal akımın kurucusu olarak görülmektedir (Hinduism Today, 2015: 63). Nitekim çalışmamızda da çoğunlukla temel aldığımız kişi Emerson olmuştur.

Akımın bir diğer önemli temsilcisi Henry David Thoreau (1817-1862) muhalif (nonkonformist) duruşa sahipti. Transandantalizmin doğayla olan ilintisi bağlamında düşünüldüğünde yazar, akımın karakteristik yönüne paralel olarak iki yıl süresince göl kıyısında bir kulübede yalnız yaşamış ve bu süre içerisinde örgütlü toplum yapısının yaptırımlarını ve hayata nüfuz etmesini eleştirdiği *Walden* isimli denemesini kaleme almış, bireyciliği temel alan çeşitli radikal yazılar yazmıştır (Clack, 1997: 66). Thoreau önemli bir düşünür, çevreci ve kayda değer gözlemleriyle kıymetli bir yazardır. 1837 yılında Harvard Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Thoreau, Concord'da kendi okulunu açmış, kardeşinin ölümünü müteakip yalnızlık arayışlarıyla iki yıl, iki ay ve iki gün (1845-1847) süresince ormanda yaşamıştır. Burada sade bir yaşam sürdürmüş, hayata, akıl sahibi varlık olan insana dair düşünceleri bu süreçte canlanmış ve bunlara günlüğünde yer vermiştir. Belirli çiçek türlerinin ne zaman açtığı, diğer bazı botanik gözlemleri ve doğaya dair aldığı notlar günümüzde iklim değişikliğini çalışan bilim adamlarına ışık tutmaktadır. Thoreau'nun sade ve bilinçli yaşam tarzı günümüzde de insanlar için yaptıkları eylemler ve sonuçlarına dair farkındalık geliştirerek daha iyi hayatlara sahip olmaları adına bir çağrı niteliği taşımaktadır (Brooks ve Davis, 2017: 1-2). Bu nedenle etkisi çağları aşmış ve insanlara farkındalık kazandırmış bir edebiyatçı olarak değerlendirilebilir.

Transandantalist akımına dâhil olan bir diğer popüler isim Walt Whitman'dır. 19. yüzyıl şairlerinden olan Walt Whitman (1819-1892) başlıca eseri olan *Çimen Yaprakları (Leaves of Grass)*'nda serbest ölçüyle yazdığı mısralarında Amerikan demokrasisini geniş kapsamı bağlamında ele almış yenilikçi bir şairdir ve *Song of Myself* başlıklı şiirinde "Bunlar dünyanın her yerinde yaşayan her yaştan insanın düşünceleridir, bana özgü değildir" diyerek evrenselliğe atıfta bulunmuştur. Şair aynı zamanda *Elektrik Beden* başlıklı bir şiirle insan bedenini konu edinmiş ve bu yönüne istinaden İngiliz roman yazarı David Herbert Richards Lawrence, *Klasik Amerikan Edebiyatı* adlı eserinde Whitman için "insan ruhunun, bedenden yüce ve ulvi olduğu konusundaki ahlaki inancı ilk sarsan şairdir" demiştir (Clack, 1997: 66). Varlıklarda birlik kavramını arayan Whitman, Hegel'in düşünce sisteminden etkilenmiş, ayrımcı bir tutumun aksine birleştirici bir anlayışla varlıklara yaklaşmış ve şiirlerinde bilim

ile metafiziği bütünleştirmiştir. Hegel'in yanı sıra Darwin, Thomas Henry Huxley gibi isimlerden etkilenmiş, kendisini "ruhun şairi" olarak tanımlamış, tezatlıklara şiirlerinde yer vermiştir (Whitman, 2014: 22). Akımın önemli isimlerinden olan Thoreau, Alcott ve Margaret Fuller dini estetik bir duruşa sahip yazarlardı. Dönemin en popüler süreli yayını "A Magazine for Literature, Philosophy, and Religion" isimli dergiydi. Transandantalistler bazı konularda önemli ölçüde farklılık gösterseler de, din ve sanat arasındaki bağa dair ortak görüşleri paylaşmaktaydılar (Buell, 1973: 21). Bu durum onları ortak paydada birleştirip, onların birbirleriyle benzer perspektif geliştirmelerini sağlamıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

TRANSANDANTALİZM’DE TEMEL UNSURLAR

2.1. Amerikan Transandantalizmi Bağlamında Temel Kavramlar

Transandantalizmde temel hatları belirlemede etkili olan akımın öncü isimleri Ralph Waldo Emerson ve Henry David Thoreau'nun farklı başlıklar altında yayınladıkları deneme türündeki yazılarından hareketle akımda baskın olan ögeler olarak doğa, öze-güven, evrensel ruh ve sezgi ön plana çıkmaktadır.

2.1.1. Doğa

"Doğa" kavramı transandantal bir kavram olduğu kadar aynı zamanda Whitman'a ait edebi bir terimdir. Whitman'ın şiirleri ve Emerson'un "doğa" kavramları 19. yüzyılda Amerika'da Avrupai şiirin yerini almıştır. Dönemin önemli eserleri olan *Walden* (Thoreau, 1854) ve *Moby Dick* (Melville, 1851) Concordlu bilgenin öğretileri için kaynak sağlamıştır; dualizm ve transandantal düşünce de şiirde daha somut şekilde görülmüştür (Bonifacio, 2013: 934). Transandantal "doğa" fikri Kartezyen felsefesinde olduğu gibi ikilik içermektedir çünkü hem fiziksel hem de metafiziktir ve gelenekçi bir mekândan ortaya çıkmıştır. Emerson Üniteryenizm'i reddetmiş ve kendisine kilise harici yerlerde kaynak aramıştır; bu arayış sürecinde doğaya yönelmiştir ki bu da transandantal düşüncenin temelini atmıştır. Bu yön değiştirme Thoreau'nun *Walden* (1854) isimli eserinde de görülmektedir ve eserde Thoreau'nun doğada arayış halindeyken yaptığı fiziksel aktivitelerden bahsedilmektedir. Metafizik açıdan ise Thoreau manevi ve en nihayetinde şahsi bağımsızlık arayışı içerisindedir. "Şair" başlıklı eserde de Emerson bağımsız insanların isteyerek materyal dünyaya bağlanmayacaklarını ifade eder. Emerson ve Whitman özgür iradenin materyal dünyadan uzakta, doğada mevcut olduğu görüşüne sahiptirler. Özgür irade özerktir ve bireye değil doğaya bağlıdır; bilgi içinse bedenin ve ruhun varlığının önemini vurgular. Buna paralel olarak Whitman'ın "Düşünce" başlıklı şiirinde de beden ve ruhun önemi vurgulanmıştır ki beden fiziki, ruh ise metafizik boyut olarak düşünülmüştür. Sosyal statülerden uzak olarak beden ve ruhun özerklik için gerekli değerler olduğu görüşü hâkimdir ve bu kaleme alınan dizelere yansır (Bonifacio, 2013: 945-946):

"Kendimi kutluyorum ve kendimin şarkısını söylüyorum
Ve senin varsaydığını ben de varsayıyorum
Bana ait her atom benim olduğu kadar sana da ait

Aylak aylak geziyorum ve ruhumu çağırıyorum
Rahatıma yaslanırım ve gezinirim, yaz çimeninin bir filizine bakarak
Dilim, kanımın her atomu bu topraktan, bu havadan oluştu,
Buradaki ailemden doğdum, onlar da aynı aileden ve onların ailesi de aynı
Ben şimdi mükemmel sağlıkta otuz yedi yaşıma başlarım
Ölene kadar hiç durmamayı ümit ederek."

Bu dizelerin aynı zamanda evrensel ruha ve özde birliğe de işaret ettiği söylenilebilir ki şairin kendisinin toprak, hava gibi doğadaki varlıklardan oluştuğunu ve ailelerin de aynı kökene dayandığını dile getirdiği dizeler evren-insan birliğine olan inancı da gözler önüne sermektedir. Benzer şekilde "Doğa" başlıklı denemesinde Emerson insan ve sebze arasında esrarengiz bir bağlantı olduğunu ileri sürer. Tanrı'nın bitkilerinde bir edep ve kutsallık olduğunu ifade eder. Doğanın varlığında kişiyi tüm mutsuzluklarına rağmen vahşi bir mutluluk kaplar, der ve doğanın insanı yarattığını ifade ederek yarattığını düşündüğü kişinin kendisiyle mutlu olacağını söyler (1909: 18). Emerson'un bu ifadelerinden doğaya Tanrı vasfını yüklediğini söylemek yanlış olmaz, nitekim mutsuz olan bireyin doğada Yaratıcıyla beraber olmasından dolayı mutluluk duyacağını ifade etmiştir.

2.1.2. Öze-güven

Transandantalistlerin öncüsü Ralph Waldo Emerson bireyin kendine ve ilahi gücün kendisine takdir ettiğine itimat etmesi gerektiğini söyler. Büyük insanların aşkın kaderi kabul edip, devrimden kaçan değil, bunun aksine öncülük eden, eyleme geçen ve ilahi güce itimat eden bireyler olduğunu ifade eder (Emerson, 2010: 20). Öze-güveni ilahi gücün bizim için takdir ettiklerini kabullenip takdir edilene güvenle sağlanabileceğini söyler.

"Ne ararsan kendinde ara" (Ne te quasiveris extra).

"İnsan kendisinin yıldızıdır ve ruh
Dosdoğru ve mükemmel insana yol gösterir,
Tüm ışığı, hükmü, kaderi yönetir;
Her şey zamanındadır, ne er ne geç,
Ve işlerimiz, yaptıklarımız, iyi ya da kötü,
Kaçınılmaz kaderimizdir peşimizde olan."

(Beaumont ve Fletcher'in *Honest Man's Fortune* eserinin hatimesinden, Emerson, 2010: 19).

Transandantalistlerin öncülerinden olan Ralph Waldo Emerson bu dizelerle başlar öze-güven kavramı teması çerçevesinde kaleme aldığı *Self-Reliance* başlıklı yazısına ve yer yer insanın bu gücü kaybedebileceğine, birey üzerinde tarih, gelenek ve biyolojik faktörlerin sınırlandırıcı etkilerinin hâkim olabileceğine değinir, gruptan önce salt bireyin eyleme geçmesinin temel olduğunu ileri sürer ve insanın sonsuzluğuna vurgu yapar. Emerson'un görüşü, bireyin ruhunun ilahi lütufla dönüşebileceğine vurgu yapan tutucu Protestan görüşle, Kant felsefesinde bireysel algı, bakış açısı olarak yer bulan kavramla, Romantik şiirin tesiriyle tüm bireylerin benliklerini aşabilme yeteneğine sahip olduğu fikrini de kapsayan ve Emerson'un eşitlikçilik yanlısı tutumuna dayanak oluşturan Cumhuriyetçi-Demokratik siyasi teori karışımından oluşan özgün bir görüştür. *Self-Reliance* başlıklı yazısı karmaşık görüşler içerse de akılda bulundurulması gereken iki önemli nokta mevcuttur ki bunlardan ilki Emerson'un öze-güven kavramının, kendi ifadesiyle, en nihayetinde "geçici olandan daha iyi" olduğudur. Emerson, ulvi bir Öz'e güveni salık vermiş ve bu ulvi Öz'ün evrensel olarak paylaşılan ahlaki ve manevi temele dayalı olduğunu tasavvur etmiştir. İkinci olarak akılda bulundurulması gereken konu ise kavrama dair iddialı tutumuna rağmen Emerson kendi Öze-güven etiğini yakalamanın kolay olmayacağının bilincindedir. Bu bağlamda *Self-Reliance* yazısı yalnızca kendine özgüveni olan okuyucuyu değil, kendisini sorgulama ve başkalarının görüşüyle bastırılma ya da etkilenme eğilimi olan okuyucu da hedef almıştır. Savunduğu görüşle tutarsız olması bakımından tezatlık oluştursa da Emerson kendi gençliğini dışsal etkilere karşı savunmasız ve itaatkâr olarak tanımlar; bilir ki Öz'e güven, bireyin gerçekten özgüven yakalayabilmesi için yalnızlığı tecrübe etmesiyle ve yanlış anlamalar sonucunda olur (Buell, 2006: 208-209). Yazının başındaki Latin özdeyiş "Ne ararsan kendinde ara, dışarda değil" onun görüşünü tam anlamıyla yansıtmakta ve bireyin özünün her şeyden üstün tutulduğuna dikkat çekmektedir.

Tanrı'nın her bireyde ve doğada mevcut olduğu görüşü bireyciliğe (ferdiyetçilik), öze-güven'e ve bunların doğal sonucu olarak geleneksel kurumların reddedilmesine sebebiyet vermiştir. Transandantalistler özünde iyi olan insanın

içgüdülerine duyduğu güven ve imanla Tanrı ile bir olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüş, insanın özünde kötü (şeytani) olduğunu düşünen Kalvinist ve Püriteryen'lerin görüşüne zıt düşmektedir. Transandantalistler her bireyin içinde ilahi bir kaynağa sahip olduğunu ve bunu kullanmak için kilise gibi dini yapılanmalardan bağımsız olmaları gerektiğini düşünür ve bu nedenle reformu desteklerler (Manzari, 2012: 1795). Bunda Emerson'ın hiçbir şeyin sonsuza dek gerçek kalmayacağı görüşüne sahip olmasının etkili olduğu söylenilebilir, nitekim "The Lord's Supper" başlıklı denemesinde Babil, Filistin, Truva vb. hepsinin kurguya evrildiğini, Cennet Bahçesinin tüm milletler için bir şiirden ibaret olduğunu ileri sürer. Napolyon'un "tarih nedir?" sorusu "üzerinde uzlaşılmış masal" olarak cevap bulur ve birey olarak sonsuzluğa inanan kişinin çağın "yaratıcı ilkesi"ni aklında barındırdığını söyler (1950: 127). *Self-Reliance* yazısında elde edilen nihai gerçekliğin her şeyin kutsal Bir'de toplanması gerektiği ve öz varlığın her şeye kadir olanın dilemesiyle olduğunu dile getirir (Emerson, 2010: 19-20). Bu nedenle birey varoluşu itibariyle benliğinde var olan ilahi yüceliğe dayandığında öze-güveni sağlamış olur.

Emerson bireyin ne yapması gerektiğinin sadece kendisini alakâdar ettiğini, başka insanların düşüncelerinin kendisini ilgilendirmediğini söyler ve bu görüşün gerçek ve entelektüel hayatta mükemmellik ve anlamlılık arasındaki farka hizmet eden bir kural olduğunu iddia eder. Kişinin sorumluluğunu kendisinden daha iyi bildiğini düşünen bireylerin toplumda var olacağı gerçeği dikkate alındığında bunun zor olduğunu, diğer insanların ne düşündüğü dikkate alındığında kolay olduğunu; kendimizle baş başa kaldığımız yalnızlık halinde de kolay olduğunu ancak mükemmel insanın kalabalıklar içerisinde yalnızlığın eşsiz tadını koruyabilen kişi olduğunu ifade eder (Buell, 2006: 214). Topluma dahil olmak bireyin özünden uzaklaşmasına neden olsa da toplumdan uzaklaşmadan özü korumak bireyin mükemmelliğine işaret eder.

Emerson, bireyin kendi düşüncesine güvenmesi, kalbinden kendisi için doğru olduğunu düşündüğü şeyin tüm insanlar için doğru olduğuna kanaat getirmesi gerektiğini söylemiştir. İçte saklı olan düşüncenin evrensel bağlamda iyiliği telkin eden olduğunu ve mahşer günü gizli olanın aşikâr kılınacağını dile getirmiştir. Birey keşfetmeyi öğrenmeli ve beyninde parıldayan fikirlere kulak vermeli, onları şair ve

pirlerin parıldayan gökyüzlerinden daha çok takip etmelidir. Birey fark etmeksizin kendisine ait bu düşüncelerin kendisine ait olduğunu aklından çıkarır, sonra dehaların eserlerinde, icraatlarında aklından çıkardığı bu düşünceler kendisine yabancılaştırılmış bir haşmetle geri sunulur. Büyük sanat eserleri bu konuda en etkili dersi verir. Emerson bireyin kendisine güvenmesini ve kalbin o güvenle attığını söyler; bireylere ilahi gücün (takdir-i ilahi) kendisi için tayin kıldığı coğrafi koşullara, topluma ve eylemler dizisine razı gelmesini telkin etmiştir. Muhteşem insanlar, Yaratıcının, kalplerinde atmakta olan olduğu, ellerini hareket ettiren güç olduğu ve tüm benliklerinde baskın kudret olduğu algılarına ihanet ederek her zaman kendilerine güvenmişlerdir. İnsan olarak bizlerin aynı yüce kaderi kabul etmemiz gerektiğini, ne köşeye sıkışıp kalarak ne de bir devrimden korkarak kaçarak değil, kurtarıcı, iyiliksever, her şeye gücü yetenin yaratışıyla balçıktan şekillenmeye aday dindarlar olunması gerektiğini söyler (Buell, 2006: 210-211). Emerson'un Üniteryen inanca mensup bir ailenin çocuğu olmasının da görüşlerinin şekillenmesinde doğrudan etkili olduğu söylenilebilir çünkü Üniteryenler Kalvinistlerin sürdürdüğü ve bireyin doğuştan lanetli olup bunu da kimsenin değiştiremeyeceği yönündeki inançlarını reddeden bir gruptur (Whelan, 1991: 7). Bunun yanısıra Emerson'un öze-güven kavramı yaşadığı dönemden bağımsız olarak değerlendirilemez çünkü özellikle bireyciliğe vurgu yapması Emerson'un yaşadığı dönem itibariyle düşünüldüğünde siyasi temellere dayandırılabilir (Kateb, 2002: 12-2). Söylediklerinin arkasında durabilen, düşüncelerini savunabilen birey öze-güveni sağlamış birey olarak düşünülebilir.

Emerson iyi ya da kötünün ona buna hali hazırda ithaf edilebilecek kavramlar olduğunu, tek doğru olanın bünyeye uygun olan, tek yanlışın ise bünyeye ters düşen şey olduğunu ileri sürer. Tüm aksiliklere rağmen bireyin bunların fani kavramlar olduğunun farkındalığıyla, kendisinin ise sonsuz olduğunun düşüncesiyle yaşamını sürdürmesi gerektiğini telkin eder (Buell, 2006: 213). Bireyin fıtraten sahip olduğuna uygun hayat sürmesi evrensel doğruluk ilkeleriyle örtüşeceğinden insanlık için en doğru tutum olup akımın şekillendiği süreç de dikkate alındığında öze-güvenin akımın temel ilkelerinden olması sonucunu doğurmuştur.

2.1.3. Evrensel Ruh

Tüm evreni kuşatan tek bir ruh tüm varlığın ortak noktasını oluşturur ve aynı zamanda evrensel olarak kabul edilebilecek ilkeler için de dayanaktır. Evrensel ruh (The Oversoul) Emerson tarafından şu şekilde tanımlanır (Emerson, 2010: 56):

> "Akıllı sessizlik; her parçanın, zerrenin eşit şekilde ilintili olduğu evrensel güzellik, sonsuz BİR. Ve içinde bulunduğumuz bu derin güç, kutluluğuna erişebildiğimiz, sadece özyeterliliği ve kusursuzluğu olan değil aynı zamanda görme eylemi ve görülen, gören ve izleyici, özne ve nesne bir."

Emerson'un transandantal bağlamda doğaya hayat veren manevi güç olarak tanımladığı Evrensel ruh (Oversoul) ile bireyin bütünleşebileceğini ileri sürer ki bu mistik bir temele dayanmaktadır. Whitman Tanrı, doğa ve insanın panteistik bütünlüğüne inanır (Bushgjokaj, 2015: 11). Emerson, çağdaşı olan gelenekçilerden uzaklaşarak deneyim ve öze-güven (self-reliance) konularında önder olmuş, Amerika ve Avrupa'da baskın olan materyalizm ve ahlaki görecelilik kavramlarını reddetmiştir. Evrensel ruh (Oversoul) adını verdiği sonsuz birlikteki sezgisel inanışa dayanan bir inanışı benimsemiş, böylece uzun vadede var olan dengesizliklerin giderilip uyumun sağlanacağına inanmıştır. Dinin ruh ile evrensel ruh arasındaki iletişimden ibaret olduğunu, sezginin akıldan üstün olduğu, Evrensel ruhu kavramada ve doğruları algılamada sezginin üstlendiği role vurgu yapmıştır. Bu donanıma sahip olduğu için bireyin kendisine güvenmesi gerektiği ve uygun şekilde hareket etmesi gerektiğini belirtmiştir. İnsanların kendilerine güvenmeleri ve bağımsızlıklarını ilan etmelerini salık vermiştir (Bode, 1995: 58). İncil ve doğa iki kitap olarak değerlendirilir ve doğa genel, İncil ise özel bir vahiy olarak düşünülür (Bushgjokaj, 2015: 12). Edebi söylemle genel vahiy yani doğa insan kalbinin sayfalarına yazılmış, doğal dünyaya ait Tanrı'nın kayıtları olarak ifade edilir. Tüm zamanlarda herkes için erişilebilir şekilde doğruların ifade edilmesinden dolayı genel vahiy olarak değerlendirilir. Tanrı'nın yaratıştaki yüceliği ve yeryüzünde insanlık tarihinde Tanrı'nın kendisini doğa aracılığıyla dışa vurduğu ayetler vardır. Mukaddes kitaba göre Yaratıcının herkese açık kitabı Tanrı'nın zenginliklerini, üstünlüğünü, yaratıcılığını, sonsuz gücünü, her şeye muktedir olduğunu, ilahi doğasını yansıtır.

İncil çerçevesinde ele alındığında bunlar doğal dünyanın yaratıcıya dair özelliklerini gözler önüne seren geniş bir ilahi yetenekler bütünüdür. Püritenler de Tanrı-doğa ve doğanın rolü konusunda hemfikirlerdir: Tanrı yarattıklarını şekillendirirken her mahlûkata bir suret vermiştir. Sonsuz ilmini bir mahlûkatı diğer mahlûkata benzeterek sergilemiştir ve O'nun her şeye kadir gücüyle yarattıkları kendi amacına hizmet eder (Bushgjokaj, 2015: 13). Tanrı'ya yine kendi gücünün göstergesi olarak yarattıkları aracılığıyla erişilebilir.

Plato felsefesine dayanan "Evrensel ruh" kavramı her bireyde ve doğada var olan ilahi ruh ve akıl olarak tanımlanır ki her şeyi bilen ilahi bakış açısının doğada ve insanda bütünleşmesidir. İlahi akıl her bir insanda evrenin her bir parçasında görülmektedir ve her şeyi kuşatmıştır. Doğada ve insan ruhundaki ilahi ruhla kişi evrensel yasaları keşfedebilir ve idrak kabiliyetiyle mutlak gerçeği kavrayabilir (Manzari, 2012: 63). Kendisinden hareketle birey gerçek varlığa, hakikate erişebilir.

2.1.4. Sezgi

İnsanın sezgi ve karar gücü Transandantalistler için son derece önemliydi. 19. Yüzyılda Amerika'da öz bilinç ve bireysel gözlem, geçmişten miras kalan düşünce sisteminden ya da evrensel olarak yüklenen anlamlardan ziyade bir tecrübeyi anlamlandırmada öncelikliydi. Bunun yanı sıra, sezgi sayesinde salt tecrübe, John Locke gibi felsefecilerle benimsenen ampirik çalışmalar ile kazanılamayacak doğrulara ve fikirlere erişildiğine inanırlar, bu nedenle Transandantalistler Üniteryenizm'in muhafazakar tutumundan ayrılmış, "sezgi" kavramına önem vermişlerdir (Wayne, 2006: 55). Bireyciliğe verilen önemin bir sonucu olarak ve her şeyin gözlem aracılığıyla kavranamayacağı gerçeğinden hareketle sezgi kavramı ön plana çıkmıştır.

Walt Whitman'ın *Çimen Yaprakları* eserindeki "Kendimin Şarkısı" başlıklı şiir, o dönemde özellikle sanat çevrelerinde büyük yankı uyandıran Transandantalizm (aşkıncılık) akımının temel özelliklerini gözler önüne serer (Kidder ve Oppenheim, 2012: 605). 1836'da Emerson ve bir grup maceraperest Amerikalı düşünürün önderliğinde başlatılmış olan Transandantalizm, dünya çapında popüler olan Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau ve Walt Whitman

isimleriyle musemma olmuştur. Romantizm ve reformun birleşimiyle Transandantalizm, kiliseye muhalif olup bireycilikle önyargısız ve geniş bir ufukla içebakış için sarfedilen çabayla Tanrı'nın birliğininin sezgiyle tecrübe edilebileceğini söyler. Kitleleri değil bireyi, mantığı değil sezgiyi, kişilerin gücünden çok doğa güçlerini önemser. O dönemde hemen yıldızı parlamış bir akım olmasa da zaman içerisinde belirli kalıpları yıkmaya çalışan bu akım farklı yazarları kendilerinden uzak egzotik toprakların edebiyatlarını, dinlerini, felsefelerini ve kültürlerini çalışmaya teşvik etmiştir. İlk Amerikan Transandantalistler pek çok konuda farklılık gösterse de Şark Edebiyatı'na duydukları ilgi onların ortak yönünü oluşturmaktaydı. Emerson, Thoreau ve Whitman arasındaki farklar akımı alevlendiren unsur olmuştur. Emerson zincirin en baş halkası olarak sadece entelektüel düzeyde konulara dahil olmuştur. Düşünce bağlamında Emerson diğerlerine göre daha şümullü olsa da Thoreau ve Whitman kavramları uygulamaya geçirmede öncüydüler. Emerson'un Şark'a olan hayranlığı, takip eden yüzyıldan daha uzun süre Batı düşüncesini etkilemiş ve onu rahipliğinden vazgeçirerek mistik araştırmalara yönlendirmiştir. Emerson sadece günümüzde Doğu ve Batılı âlimlerce saygınlık görmekle kalmayıp Kuzey Amerika'da dini hoşgörü, fizik ve ahlak konularında ufku genişletmiştir. Emerson'u tanımayanlar dahi onun öncülük ettiği "kendini gerçekleştirme", "kişilik gelişimi" ve "ahlâki yaşam" konusundaki fikirlerine büyük saygı duymaktadırlar. "Her eylem kendini ödüllendirir" der, diğer bir ifadeyle "kendini bütünler, öncelikle gerçek doğada, sonra görünen doğada" (Hinduism Today, 2015: 60- 61). Emerson'un gündeme getirdiği bu ilkelerle yine bireyciliği ön plana çıkardığı ifade edilebilir çünkü kişilik gelişimi, kendini gerçekleştirme ve ahlaki yaşam gibi konular öncelikle bireyin kendisini ilgilendiren, daha sonra etkileri topluma sirayet edecek konulardır.

2.2. Transandantalizmdeki Temel Kavramların Tasavvufi Bağlamda Değerlendirilmesi

Bu bölümde Transandantalizmde temel olan kavramların tasavvufi alandaki hüviyetleri irdelenecek, bu kavramlar İslam'da temel olan ve tasavvufun da temelini oluşturan Kur'an ve hadis ışığında ele alınacaktır.

2.2.1. Doğa

Eski çağlardan beri insanlar doğada gördükleri varlıkların tesiri altında kalmış ve onları mutlak kudretin emareleri olarak görmüşlerdir. Örneğin Sami dinlerine mensup bireyler taşların gücü olduğu inancıyla onlara mana yüklemişlerdir. İslamiyet'te de bir meteroit olan hacerü'l-esved, Müslümanların tavafa başladıkları sırada ve hac esnasında öpmeye çalıştıkları bir taştır ve Yahya Baharzi'den rivayet olunan bir hadise göre "Kara Taş" (hacerü'l-esved) Yaratıcının sağ eli olarak beyan edilmektedir. Bu taşın kıyamet gününde kendisini öpenlere şahitlik edeceğine inanılmaktadır (H. Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam*, 1981, "Hac" bölümü Aktaran: Schimmel, 2004: 21). Benzer şekilde Kudüs'te var olan ve Hz. Muhammed'den önce tüm peygamberlerin bulunduğu ve Hz. Muhammed'in de miraca yolculuğu öncesinde bu peygamberlerle bir araya geldiği yer olan Kubbetü-s Sahra da kutsal sayılır (Schimmel, 2004: 20-21). Doğa Yaratıcının kudret kitabını gözler önüne serer ve tüm bilim dalları incelediği konular neticesinde aklın imana yolculuğuna şahit olup Allah tasavvurunun sağlam bir şekilde oluşmasını sağlar. Tabiatta oluşan tüm olaylar Yaratıcının kudretiyledir ve tabiat kanunları ile olaylarına istinaden Neml, 27/60-64; Bakara, 2/ 164; Nahl, 16/65-69, 79 ayetleri gibi pek çok ayet bulunmaktadır. Âlemde var olan cisimler, bunlar arasındaki bağlantı ve yaratılıştaki ölçü konusundaki ayetler de Yasin, 36/38-40; Kamer, 54/49'de olduğu üzere Yaratıcının kudretini sergiler (Bayraklı, 2016: 46-47). İnanç noktasında bireyin düşüncelerinin şekillenmesinde âlemde zuhur eden olaylar ve mevcut olan varlıkların tesiri büyüktür.

İslami perspektifte doğada gördüklerimiz ilahi gücün yansımasıdır. Bundan dolayıdır ki var olanlara bakarak tefekkürle sonsuz kudret sahibinin varlığı idrak edilir. İslamiyet'te insanlar da doğanın bir parçası olarak Allah'a ait özellikleri taşırlar, öyle ki "Âlemde idrak edilen bütün suretler, esmai hakikatlerin ve ilahi ve kevnî mertebelerin sûretleri; ayrıca bunların lazımı olan nispetler, sıfatlar ve de haller vb. gibi bunların arazlarının suretleridir" (Konevî, 2013: 74) görüşü hâkimdir.

Transandantalistler için önemli bir kavram olan doğa, İslami bakış açısında olduğu gibi mutlak güç sahibi Tanrı'nın gücünden ve ruhundan payını almıştır ve O'nun varlığına, kudretine işaret eder. İslami çerçevede "uzlet" olarak ifade edilen ve

“toplum yaşayışından kaçıp tek başına yaşama” anlamına gelen bir kavram vardır ki kişinin arınması ve kendini bulması açısından önemlidir. Her ne kadar özellikle doğa ile baş başa kalma olarak sınırlandırılamazsa da İslamiyet’te de Transandantalistlerin yaptığı gibi toplumdan uzaklaşma hali vardır. Transandantalistlerin öncüsü Thoreau, herkesten uzak bir şekilde doğada yaşamayı tercih etmiş, mutasavvıfların uzlet haline benzer bir hayat sürmüştür. Benzer şekilde Sufiler de kendilerini Allah’tan uzaklaştıracak her şeyden uzak kalmayı tercih ederler ki bu “tahallî” yani soyutlanma halidir. Süluk ehli olan kişiler kendilerini mutlak varlığı görmekten alıkoyan varlıktaki çokluğu görmekten uzak tutmak ister, O’nunla kendileri arasında perde oluşmasına izin vermezler (İbnü’l-Arabî, 2015a: 43-45). Doğada bulunan varlıkların Mutlak Güç sahibinin varlığına işaret etmesine paralel olarak bu varlıkların metaforik kullanımlarına çeşitli mutasavvıfların eserlerinde rastlanılmaktadır. Örneğin hakiki sureti itibariyle Ay, “âlemin hakikatinin sureti ve onun benzeri” olarak düşünülmüş, “güneşin kendisine ışık kaynağı olması yönüyle de Hak’tan taşan ve kendisine bitişen varlık ile zuhur etmesi itibariyle âlemin mazharı” olarak tanımlanmıştır (Konevî, 2013: 75). Benzetim yoluyla doğadaki varlıklar hakikatin yansıması olarak tanımlanmıştır. Transandantalistlerin öncüsü Emerson “Doğa” (Nature) başlıklı denemesinde kişinin yalnız kalmasının salt toplumdan uzak kalmakla olmayacağını, yazıp çizmelerin dahi bireyin yalnızlığına müdahale eden eylemler olduğunu dile getirmiştir. Her gece gökyüzünü kapsayan muhteşem güzellikteki yıldızlar bin yılda bir görünseler insanların tapmalarının nasıl mümkün olacağını ifade eden Emerson her gün görünmelerinin Yaratıcı’nın varlığına delil oluştuğuna vurgu yapar (1950: 5). Bunlardan çıkarımla Hem Sufizm’de hem Transandantalizm’de doğadaki varlıkların hakikati yansıtan ve insanların inançlarını güçlendiren kaynaklar olarak görüldüğü söylenilebilir.

Doğada haşmetli yapılarıyla var olan dağlar, kimi inanışlarda tanrıların mekânı olarak düşünülmüş ve insanlara inançları konusunda ilham kaynağı olmuştur. İslami düşüncede ise dağlar “yeryüzünü sabit tutmak” gayesiyle yaratılmıştır ve Allah’ın yeryüzünde “hazır ve nazır” olduğuna işaret eden ve tüm yaratılmışlar gibi Allah’a secde eden varlıklardır. Yüksek olan dağlar, âlem ve ilahi mekânsızlık arasındaki bir eşik olarak imgelenip ayette üzerine yemin edilmektedir. Toprağa

arındırıcı bir vasıf yüklenmiş ve su olmadığı zamanlarda toprakla abdest alınabileceği ifade edilmiştir (Schimmel, 2004: 23-24). Kur'an'da ise doğadaki varlıkların Allah'ın gücüne işaret ettiğini gözler önüne seren ayetler bulunmaktadır: "İman edenler için göklerde ve yerde nice deliller vardır. Gerek sizin yaratılışınızda, gerekse Allah'ın yeryüzüne yaydığı canlılarda, kesin bir bilgiyle iman edecek bir topluluk için nice deliller vardır" (Casiye, 45/3-4) (Kandemir ve diğerleri, 2016:1789). Ebu Mansur (r.h.) doğada Allah'ın tecelli etmesiyle ilgili doğrudan şunları söyler:

> "Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunmaktadır. Düşünürler bunun iç yüzünü anlamaktan ve yapısının düzenini açıklamaktan aciz kalmaktadır. Her bir düşünür sahip bulunduğu bunca hikmet ve bilgiye rağmen bunun mahiyetine akıl erdiremediğinin farkındadır. Bu ve benzeri zaruretler kâinata ait fevkâladeliklerin mucit ve yaratıcısının hikmetine delil oluşturmaktadır. Bütün güç ve kudret Allah'a aittir" (Topaloğlu, 2015: 67).

Özetle doğada var olan her şey asıl olanın gölgesi olarak görülmekte ve O'nun varlığını ispat etmektedir. Evren kendi haline bırakılsa gece-gündüzün ve doğadaki varlıkların nizamı, işleyişi mümkün olmaz, varlık yerine yokluk hakim olurdu.

Sultan Veled'in de Transandantalistlerin Doğa anlayışını destekler nitelikte olan görüşü *Maarif*'te "dostlarına kırlarda, yaylalarda, yasemin tarlalarında, gül bahçelerinde gezinmelerini ve yaprakları, çiçekleri, meyveleri seyretmelerini" tavsiye ettiği ifadeleriyle yansımıştır. Manen ferahlığa ve huzura zemin hazırlayacak olan bu gezmelerin, kişinin "Didar'a gark olmasını" sağlayacağını düşünen Sultan Veled "Çünkü o şâh, bazen gizli bazen açık olarak âlemde göründü. O, baştan sona kadar bu cihânın canıdır. Onun güzelliği ilkbahar, âlem ise bir bağ gibidir. Onun cemalini ve lütfunu bağda temâşa et." der. Sultan Veled'in bu sözlerinden de

anlaşılacağı üzere tabiat görünenin ötesinde, “duyuötesi âlemden mesajlar içeren” bir alandır (Ayvazoğlu, 1992: 82-83). Sultan Veled *Maârif*'te elli birinci fasılda ise:

> “…İnsan, bir parça olduğu için, onun vücuda getirdiği eserler ve sanatlar da bir parçadır. Bağlar, bahçeler, köşkler, güzel kumaşlar ve sâir gibi. Fakat gökler, yer, arş, kürsü, levh ü kalem, melekler, insan ve cin hepsi Tanrı’nın eser ve sanatıdır. Tanrı büyük olduğu için, tabiki sanatı da büyüktür. Bir parça olan insanın parçalardan ibaret sanatları ve eserleri de hakikatte Tanrı’nındır” der (2017: 277).

Tüm varlıklar Yaratıcıya ait ve O’nun eseri olarak görülmekte ve teşbih yoluyla Tanrı’nın yarattıkları sanatının yansıması olarak değerlendirilmektedir. Eserlerin de sahip olunan kudrete paralel olarak oluşturulduğunu ifade etmede insanın eseri bir parça olarak, Yaratıcının eseri de büyük sanat olarak nitelendirilmektedir. Emerson doğadaki her şeyin insanlığın hizmetine yaratılmış olduğunu söyler ve rüzgâr, güneş, buz gibi tüm varlıkların insanlığın yararına devinim halinde olduğunu ifade eder (1950: 8). Yaratıcının sanatı olan doğa yine O’nun sanatı olan insanların istifadesine sunulmuş ilahi hizmetler olarak görülmektedir.

Bilim tarihçisi olan Seyyid Hüseyin Nasr da modern zamanın dejenerasyonuna uğramamış bireyler için tabiattaki varlıkların kutsal bir yönü olduğu, “bunların kozmik alanın hem perdelediği hem de ifşa ettiği daha yüksek seviyede bir gerçekliğin sembolleri olduğunu” ifade etmiş ve böylece İslâm inancında bütüncül bir kâinat anlayışıyla insan ve tabiat kavramlarını bir tutmuş ve her ikisinin de özünde ilahi özün var olduğuna vurgu yapmıştır. “İnsan, tabiatın kucağında tabiatı aşmaya çalışmakta ve eğer insan onu bağımsız bir gerçeklik alanı olarak değil de, daha yüksek bir gerçekliğin aynası olarak tefekkür etmeyi öğrenir” ise kendisine haber ileten bir semboller hazinesi mahiyetinde olan tabiatın da kişiye yardımcı olacağını ifade eder (Ayvazoğlu, 1992: 83). Tabiat dile gelecek ve hakikati söyleyecek bir kaynak olacaktır.

Gözler Allah'ı doğrudan göremese dahi Allah'ın halk ettikleri O'nun varlığını gözler önüne sermektedir. "Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığına bakmaz mı?" (Furkan, 25/45) ayetinde ve daha pek çok ayette de ifade edildiği üzere yaratılanlar Allah kullarını görünenden hareketle düşünmeye, tefekküre yönlendirmiştir (İbnü'l Arabî, 2015b: 63). Dünya, Âdem'in ve zürriyetinin "gizli bir hazine" olan ve "bilinmekliğimi mûrad ettim ve mahlûkatı hâlkettim" diyen Allah'ın varlığına sonsuz delilin var olduğu yerdir. Rolünü en güzel şekilde icra ettiği takdirde insan Allah'ın Nazar'ı İlahisinde kıymetlenir (Brodbeck, 2015: 55). Kâinat Allah'ı arama ve tanıma yeridir. Yaratılış amacının "gizli hazine" (Acluni, Keşfü'l-Hafa, II/132) yani Allah'ı tanımak olduğu hadisinden hareketle ve "Doğu ve Batı Allah'ındır. Şimdi nereye yönelirseniz ilahi teveccüh oradadır" (Bakara, 2/115) ayetinde beyan edildiği üzere Allah hazır ve nazır mahiyettedir. Kişilere düşen arayışları neticesinde gayelerine ulaşmak için görünenin ardındakini görmek, zahiri boyutu kadar içe de bakmaktır (Frager, 2014: 33). Transandantalistlerde de buna benzer bir ifade Emerson tarafından "Doğa" başlıklı denemede kullanılmıştır. Emerson bakmak ve görmek arasındaki farka da vurgu yaparak çok az sayıda kişinin doğanın farkında olduğunu ve çoğu kişinin doğa ile bağlantısının yüzeysel boyutta kaldığını ifade eder (1950: 6). Akıl sahibi olarak yaratılmış insandan tefekkür etmesi ve hakikat bilgisine erişmesi beklenilir.

"İnsan bakışlarını afaktan enfüse, dıştan içe çevirmelidir" ki iç ben'e erişmeye muktedir olsun. Ruh ise beden kafesinden kurtulduğu ölçüde ruhaniyeti safiyet kazanır, yaratılış gayesine hizmet eder (Tatçı, 1990: 462-463). Emerson güzelliğin insan iradesinde olan ilahi güzellik olduğunu ifade eder (1950: 11). Kişi iradesindeki ilahi güzelliği tanıdığı ölçüde hakiki anlamda insanlığını da fark eder. İbn Abbas "Cin ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım" (Zariyat, 51/ 56) ayetine binaen Hz. Muhammed'e "ibadet nedir?" sorusunu yöneltmiş ve insanın dünyaya Tanrı'yı bilmek için gönderildiği ve ibadet ve tevhîd ile bunu sağlayacağı cevabını almıştır. Bundan hareketle kişinin kendisini tanımasıyla Tanrı'yı tanımasının mümkün olacağı sonucuna varılmaktadır. Kendi özünden yani ilahi benlikten uzaklık Yunus Emre tarafından insanlık dışı bir hal olarak değerlendirilmiş ve bu halin neticesinde hayvandan daha aşağı olunacağına işaret edilmiştir:

'İlm okımak bilmeklik kendözini bilmekdür

Pes kendözün bilmezsen bir hayvandan betersin (248/5)

İlim 'ilim bilmekdür' ilim kendin bilmekdür

Sen kendüni bilmezsin ya niçe okumakdur (91/1)

Allah bireyin özünde mevcuttur ve kendisini bilen kişi Yaratıcısını da bilme yolundadır:

'Andan yigrek ne vardur kişi bile kendözin

Kendözin bilen kişi kamulardan ol güzin' (247/1)

Ölmeden önce ölme hali de kişinin özünü keşfiyle mümkün olmaktadır. Yunus Emre Divanı'ndaki beyitlerde de bu ifade edilmektedir (Tatçı, 1990: 275-276):

Biz bizi bilmezidük bizi kendüden eyledi

Âşkare kıldı bizi kendüy pinhân eyledi (358/1)

Görünen âlemin maverasında mevcut olan hakikat nedir, varlığın özü, hakiki mahiyeti, kaynağı nedir ve biz kimiz gibi sorulara cevap aramak tasavvuf ilminin konusudur. Teolojiyenler müteal bir varlığın mevcudiyetini ileri sürüp mevcudatın da onun eseri olduğunu, materyalistler maddenin eşyanın asıl mahiyeti olduğunu, spiritüalistler ise ruhun eşyanın asıl mahiyeti olduğunu, madde ve hayatın, ruhun muhtelif şekildeki istihalelerinden oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. Filozoflardan bazıları ise bu konuların kavranamayacağı iddiasıyla bunların mevzu edilemeyeceği görüşünü benimserler. Poizitivistler salt vakıa ve hadiselerin bilinebileceğini ileri sürerken kimi pozitivistler hadiselerin cereyanındaki mutlakı inkâr etmiş, kimileri mutlakın varlığını kabul edip bilmenin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Septikler şüpheci duruşlarını mutlak hakikate karşı da sergileyip mutlakın bilinebileceğinden şüphe ederken agnostik olanlar "eşyanın hakikatini, Vücud-ı Mutlak'ı mebde ve meadı insanların anlamayacağını" ileri sürmüşlerdir. Müslümanlıkta Allah tüm noksan sıfatlardan münezzeh, sonsuz ilim ve irfan sahibi, yoktan var edendir (Levend, 1980: 14). Her şey O'nun ilmi dahilinde ve dilemesiyle vücud bulur.

Sufiler perspektifinden sonsuz kerem ve kuvvet sahibi tek vücut Vücud-ı mutlak'tır yani tek varlık Allah'tır ve "kâinatta gördüğümüz eşya, hakiki ve müstakil bir mevcudiyete malik değildir." Var olanlar Allah'ın tecellisinden ibarettir ve bu konuya istinaden şair şu dizeleri yazar:

Ben bilmez idim gizli ıyan hep sen imişsin
Canlarda ve tenlerde nihan hep sen imişsin
Senden bu cihan içre nişan ister idim ben
Âhir bunu bildim ki cihan hep sen imişsin

Sır perdelerinin kapıları aralandıkça kişi hakikati görmeye muktedir olur ve her şeyin O'ndan olduğunu keşfeder. Yaratılmış olan her şey O'nun varlığına delil oluşturur ve görünenden hareketle görünmeyen Yaratıcı tahayyül edilir. Sufilerin inanç sistemleri İslami düşünce sistemine dayandığı için Kur'an ve hadisler ışığında bir yol takip eder ve yaratılmış olanları Allah'ın sanatı olarak görürler. Allah evreni yaratarak kendisini âlemde bilinir kılmış, "görünmezini görünüründe kaydetmiş" ve kendisine de görünür kıldığında nazar etmiştir. Yaratıcı yarattıklarına kendi "isimlerinden, sıfatlarından, fiillerinden bariz bir ışık" düşürmüş, onlara kendi vasıflarından vasıflar bahşetmiştir (Bekiroğlu, 2016: 18-20). İnsanın kendisini temaşa etmesi için aynaya bakması gibi Allah da kendisini görmek için ayna mahiyetindeki evreni ve insanı halketmiştir (Levend, 1980: 14-15).

> "…insan, âlemin hakikatlerinin hülasası olunca ve içermiş olduğu hakikatler bakımından kendini tanıyınca, tek başına bütün âlemin ibadetini kendinde toplamak gibi bir özellikle kaim olması gerekmektedir. Eğer bunu yapmazsa, o zaman içermiş olduğu hakikatler bakımından kendini tanımamış olur, çünkü o hakikatler, zati bir kulluktur. İnsanın bu şekilde kendini tanımasının (sureti) yöntemi ise, içermiş olduğu hakikatlerin tümünü, o hakikatle ibadetlerinde nasılsa o şekilde olduğu gibi keşfen müşahade etmektir; böylece onlar ister keşfedilsin ister keşfedilmesin fark etmez. İşte, insanın içerdiği hakikatleri

> bilmesinden, yani keşfetmesinden kastettiğim budur" (İbnü'l Arabî, 2011:125).

"İnsan Allah'ın mahlûkatının nihai amacıdır" der Brodbeck çünkü "Her şeyi senin için, seni Kendim için yarattım" diyen Allah, yarattıklarının kendisine olan muhabbetini onların özünde halketmiştir (2015: 70). Özünü keşfeden insan hem kulluk hem edep itibariyle üst düzeydedir ve bunun neticesi olarak "Allah'ın huzurunda sevilmiş ve kabul görmüş zatlar" mahiyetinde olur. Kur'an'da sufî ismi kullanılmamış ancak bunu karşılayan "mukarrebun" ifadesi kullanılmıştır (bkz. Vâkıa, 56/7-10) ki bu Yaratıcının muhabbet ettiği ve O'nun tarafından kabul görmüş "salih zatları" ifade etmede kullanılır (Selvi, 2014: 30). Yaratılmış olanları Yaratıcıdan dolayı sevmek ve merhamet göstermek de, evrende var olan tüm varlıkları Yaratıcı'nın bir yansıması olarak görüp tefekkür etmek de salih olmayı gerektirir.

Doğada mevcut olanlar insanların Yaratıcıyı arayış halinde oldukları süreçte onların akıl yürüterek keşfetme çabalarına kaynak oluşturmuştur. Allah'ı bulan kalp mutmain olmuş ve bilmenin doğurduğu istiğna ile mum ve ateşin kaynağının aynı olduğunu keşfetmiştir (Çelik, 2014: 12). Doğadaki varlıklara Tanrı vasfını yükleme ve doğru yolu bulma ile ilintili olarak Kur'an'da şu ayetler yer almaktadır:

> "Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, 'Rabbim budur' dedi. Yıldız batınca, 'Batanları sevmem' dedi. Ayı doğarken görünce 'Rabbim budur' dedi. O da batınca, 'Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum' dedi. Güneşi doğarken görünce de, 'Rabbim budur, zira bu daha büyük' dedi. O da batınca, dedi ki: ' Ey kavmim! Ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben hanif olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim.' Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki: 'Beni doğru yola iletmişken, Allah hakkında hala benimle tartışıyor musunuz? Ben ortak koştuğunuz şeylerden korkmam. Ancak Rabbimin bir şey dilemesi hariç, Rabbimin

ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hala ibret almıyor musunuz?” (En’am, 6/76-80).

İptidai dönemlerden günümüze insanların varoluş kaynağını arayışları onların farklı kaynaklara bağlanma eğilimi göstermelerine neden olmuştur ki bu süreç kutsal kitaplar, vahiyler ve peygamberler vasıtasıyla aydınlığa eriştirilmeye çalışılmış, bu uğurda pek çok karmaşa da yaşanmıştır. Ayette de belirtildiği üzere doğru yola iletilenler tasavvuf edebiyatı kaynaklarında da bahsedildiği gibi “balıktan aya kadar ne varsa O’nun varlığına şahittir” (Attâr, 2016: 31) hakikatine erişmiş kişilerdir. Şah damarından yakın, “Zahir, Batın, Evvel, Ahir” olanı, her yerde varlığını temaşa ettiği Mutlak Varlık ile kendi arasındaki bağın manasını keşfeden kişi yaratılmışlığını da keşfeder (Bekiroğlu, 2016: 26). Doğa ve varlıklar hakikate götüren koridor mahiyetinde insanoğlu için bir vesile olarak değerlendirilebilir.

2.2.2. Öze-güven

Mutasavvıflarca tüm unsurlarıyla evren Hakk’ın vücududur ve “La-mevcude illallah” ifadesi bu tasavvur için kullanılır. Eşyada Tanrı’nın vücudunu gördükten sonra arif olan kimse mevhumları terk eder ve kendi özündeki Mutlak Vücutla hayat bulur, “Ene’l Hak” der.“Ben Hak ileyim, Hak’tan ayrı değilim, Hak’tan gayrı bir şey yok” olarak açıklanan bu ifade ilk olarak Hallac-ı Mansur tarafından kullanılmıştır (Tatçı, 1990: 359). Onun bu sözünü idrak edememiş olanlar onu darağacına çıkarmışlardır ancak onun aşk halinin neticesinde, Hak’ta yok olarak bu mertebeye eriştiği söylenilebilir. “Ayak izi deniz kıyısına kadardır, sonra ayak izi denizde yok olur” sözüne paralel olarak ikiliğin ortadan kalktığı hal ile Peygamberimiz (s.a.v.) birliğin vasıflarına sahip olduğunda, Allah “attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı” (Enfal, 8/17) buyurarak birliğe işaret etmiştir (Sipehsâlâr, 2011: 80). Bu ayetten de hareketle öze-güven İslami çerçevede belirli aşamaya erişmenin akabinde tecrübe edilebilir, nihayetinde hakiki manada birliğe erişmiş olan birey öze-güvendiğinde ona ilahi sırların keşfolunması ve perdelerin kalkması beklenilir.

Tasavvufi perspektifte şahıslarla kişileri fiziki olarak bütün görme ya da “Allah ile bütünleşti” diyip ilahlaştırma söz konusu değildir aksine haram olarak değerlendirilir. Kur’an ve hadisleri takip edip hakiki anlamda âlim ve evliya

olanların böyle bir hal iddiasında bulunması da söz konusu olamaz. Belirli aşamaları kat ederek marifet ve hikmet sahibi olan alimlerin yaşadığı hal ilahi aşka dayandırılabilir. Gerçek kâmil mürşitlerin böyle bir iddia ileri sürmenin aksine insanlara Rabbanî ve Allah adamı olmalarını, şirk koşmaktan uzak, Yaratıcı ve yaratılanlar arasındaki hükümleri karıştırmamalarını telkin etmeleri beklenilir (Selvi, 2014: 248). Kendi benliğini aşarak Hak nurunda yok olmuş kişinin tasavvufi bağlamda öze-güveni kabul görülebilir. Şahdamarından yakın olan Yaratıcıyı bilme vasfına erişememiş kişinin beslendiği ilâhi kaynağı fark etmesi ve onun kutsiyetini idrak etmesinin de mümkün olamayacağı düşünülür. Yakınlık mertebesine nail olanın ilahi kaynağa dayanan öze-güveninin fuzuli olmaması beklenilir:

> "Eskitmeyen, eskimeye karşı koyan canlı öz ruhtan doğmadır. Ruh da ilâhi bir kaynaktan… Canlılığın ve diriliğin mayası, evet, ilahi bir kaynaktan geliyor. Kaynağa en yakın bir alevden. Eşyanın şahdamarında atan nabız, bu yakınlığın ateşiyle diri. Şurada burada bu yakınlığın, bu canlılığın ateşi yakılmış…" (Karakoç, 2017: 213).

Latince'de "imago dei" olarak adlandırıldığı üzere insan Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. Tevrat'ta ayet olarak yer alan ve aynı zamanda Buhari'den nakledilen bir hadis de "Allah Âdemi kendi sureti üzere yaratmıştır" şeklindedir (Kılıç, 2014: 37). Ancak bunlarda kastedilen Yaratıcının yarattıklarını kendi vasıflarıyla kuşatmasıdır ve fiziki bir benzerlik ve bütünlük taşıdığı şeklinde değerlendirilemez.

Mevlâna "âfakta mevcut olan her şeyin bir timsali de insanda mevcuttur. Yani afakta olan her şey enfüste de vardır" manasına gelen beyitleriyle insanda Allah'ın tecelli ettiğini ifade etmiştir. Bundan dolayı kendini bilen kişinin Allah'ı bilmeye muktedir olacağı inancı mevcuttur. Yine Mevlâna başka dizelerinde "Sen ki esrar ı İlâhi nüshasısın. Sen ki cemal-i Şahi'nin aynasısın, âlemde mevcut olan her şey senden hariç değildir. İsteyeceğin her şeyi kendinden iste" ifadeleriyle kişide var olan İlahi öz'e vurgu yapmıştır (Levend, 1980: 21). İnsanın hakikati "Hakkın ilminin kendi zâtının aynı olması açısından, Hakkın ilminde temeyyüz eden nispetinden ibarettir" ve insanın "mutlak ilim" ve ihata sahibiyle irtibatı ve aynı zamanda insan

olarak eriştiği kemaliyet derecesi itibarıyle "her mertebe, zât, hal, nispet ve araz" bakımından bağlantısı vardır (Konevî, 2013: 143). Sâlik kişi tüm mertebeleri geçmiş, "mücahade ve riyazet gücüyle kendi nefsinin bakırını iksir-i a'zam yaptıktan", yaptığı tüm amelleri yapmamış hükmünde değerlendirip, "ruhani, cismani, suri, manevi" arzularından geçerek Yaratıcı'nın iradesiyle bütünleşerek "ittihat" sıfatıyla nitelendirilebilir (Sipehsâlâr, 2011: 80). Tasavvufi bağlamda özle bütünleşme hali ve bunu seyreden öze-güvenin ancak bu şekilde tecrübe edilmesi beklenilir.

Allah'ın bilinmesi hususunda İmam-ı Ali (k.v.) Peygamberin mi aracı olduğu veya Peygamberi bilmemiz Allah ile midir? sorularına yine kendisi cevap verirken insanın yaratılmışların en üstünü olarak yaratılmasından dolayı Allah'ın insanı halkederken onu zaten bunların bilgisiyle yarattığını, "nasıl" ve "nice" sorularına gereksinim duymadan doğuştan bu bilgilere sahip olduğunu ifade eder. Sahip olduğumuz vücudlar Allah'a aittir ve O'nu bilmenin mümkünatı olmadığını bilmek de arif zatın niteliğidir (İbnü'l Arabî, 2014: 66). Yaratıcıyı bilmek O'nu gerçek anlamda bilemeyeceğimiz bilgisine erişmek olarak ifade edilir ve insan Yaratıcı'nın kendisini doğuştan bilgi anlamında donanımlı yaratmasından dolayı bazı soruların cevabını sorgulamadan bilir. Ancak salt bu bilgi onu öze-güven konusunda yeterli kılmaz, belirli merhaleleri aşmış kişi öze-güvenle yaşayabilecek sırlara vakıf olur.

"Ve ente rabbün, ve ente abdün,
Ve limen lehü fîhi ente rabbün"

dizelerinden hareketle kişide Abdiyyet ve Rububiyyet sıfatlarının tecellisi şu cihette olmaktadır: "İşte sen Rabb'sın, ancak Kendi için (ahd-ı mîsakta) mevcûd olan Zât'ın kulusun. Yani sen İlâhî hüviyetin (Hakk'ın sende açığa çıkması) nedeniyle Rabb'sın. Ve yine sen belirme, görünme ve bağlanma nedeniyle kulsun" denilmektedir (İbnü'l Arabî, 2014: 74). İbn Sînâ nefsin kendini bilmesinde "işâret, alâmet ve münebbîh" gibi kavramların önemli rol oynadığını söyler ve bunu metafizik nefs görüşüne dayandırır (Durusoy, 2012: 87). Kişinin kendini bilmesi ilahi kaynağa dayanan özünün farkında olmasıyla mümkün olsa da öze-güven yeterliliği sağlamaz, kişi yaratılış itibariyle Yaratıcının vasıflarını taşısa da kul mahiyetindedir.

Ruh ve beden ikilisinden oluşan insan “evrenin düşünen, yapan, düzenleyen..” varlığıdır ve adeta evrenin bir kopyası mahiyetinde olduğu için de nitekim kendisine ‘alem-i sağir’ de denilmiştir (Karadaş, 2011: 158). Tüm yaratılmışlar gibi insanın da Yaratıcı katında değerli olduğu bilinir ve akıl sahibi olması nedeniyle sahip olduğu sorumlulukların bilincinde bir hayat sürmesi kişiden beklenilir. Bu onun yaratılış gerçeğiyle örtüşeceğinden kişi ‘alem-i sağir’ olarak sonsuz alemin vücut bulmuş hali mahiyetinde ve kul olduğunun farkındalığıyla yaşamını idame ettirebilir, kişinin kendini Tanrı olarak görüp öze-güven duyması İslamiyet’te yoktur.

2.2.3. Evrensel Ruh

Geleneksel bağlamda insan, Yaratıcının kendisiyle konuştuğu yegâne varlık olması, O’nun ruhunu taşıması, O’nun sureti üzere yaratılmış olması, O’nun isimlerini yüklenmiş olması hasabiyle özeldir. Bu ayrıcalık insan için huzur vesilesidir ve harici bir kimliğe bürünme hali bireyi yabancı ve garip kılacaktır (Kılıç, 2014: 20). Evrende her yerde var olan İlahi Güç ile bütünlüğünü hissettiği müddetçe kişi kendisini huzur içinde hissedebilir.

“Nerede olsanız, O sizinle beraberdir” (Hadid 57/4) ayetlerinde beyan edilen Allah’ın “kudreti ve hükümranlığıyla” her yerde mevcut olmasıdır, mekân manasında birliktelik kastedilmemiştir (İbn Cemâa, 2017: 122). Ebû Hureyre’nin naklettiğine göre Allah Resûlü “Sizden biri kavga ederken kardeşinin yüzüne vurmaktan sakınsın” (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 12/275 Aktaran: İbn Cemâa, 2017: 134) demiştir. İmam Buhâri ve İmam Müslim’den nakledilen “Allah âdemi kendi suretinde yarattı” (Buhâri, “İsti’zan” 1; Müslim, “Birr” 115 Aktaran: İbn Cemâa, 2017: 135) hadisinden de bireyin yaratılış itibariyle ulvi ve bütünün bir parçası olduğu yorumu yapılabilir ancak Tasavvufi perspektifte bireyin evrensel bir ruhun parçası olarak görüldüğünü ifade eden kaynaklar tespit edildiği kadar çok nadirdir.

Aristoteles tarafından bilge kişiler prensip ve esasları belirleyen kişiler olarak tanımlanır ve bu esasların hayata aktarılması hususunda misyon sahibi olanlar mütefekkirlerdir. Bu prensipleri insanlara açıp “Külli Akıl” ile “Evrensel Ruh”

arasındaki bağı kurmak ulvi bir eylemdir. Topluma yön veren bu şahsiyetleri yaşadıkları zaman diliminin ötesine taşıyan sahip oldukları ve ifa ettikleri ulvi görevleridir (Kılıç, 2014: 17). Ruhun mahiyeti ayetlerde şu şekilde ifade edilmiştir:

> "Ruh, Âdem'e bahşedilmiş ilahi bir nefes ve ilahi bir nefha'dır (Hicr, 15/28-29). İnsan iç ve dış âlemden oluşur, dış âlemi insana kafeslik yapan bedeni, iç alem ise latif halidir. Ruhun durumu kimse tarafından bilinemez ve Allah'ın iradesiyle hareket eder (bkz. Esra, 17/85)."

Hakikat bilgisine erişildiğinde Tanrı'yı bulmak mümkündür ki Tasavvuf bu anlamda insanın hakikati öğrenme yolculuğunda ona eşlik eden bir arkadaştır. Ruhundan bize ruh bahşetmiş olan Tanrı'dan biz çok farklı değiliz, özümüz birdir. Allah "Ben size şah damarınızdan daha yakınım" (Kaf, 26/16) buyururken ya da "Her nerede olursanız olun, Ben sizinleyim" (Hadid, 57/4) derken bizimle bütün olduğunu ifade ediyor. Başka bir ayette "O sizde görmüyor musunuz?" (Zariyat, 51/21) derken de Yaratıcı ve âdemin bir bütün olduğuna işaret ediliyor. Tasavvuf anlayışında Tanrı hissedilir ve "Kişi kendini idrak ettiğinde tanrısını bulur" görüşüne paralel olarak sufiler kişinin kendisini bilmesi aracılığıyla Tanrı'yı bilebileceği görüşünü benimsemişler ve insanın yaratıcıyı tecrübe etmesinin yine kendisi üzerinden mümkün olacağı görüşünü savunmuşlardır (Kılıç, 2014: 37-38). Ancak Yaratıcının tüm evrenin üzerindeki güç olarak insanlara ruh bahşetmesi neticesinde bireyin evrensel ruhun bir parçası olarak ifade edilmesi Kur'an'da tespit edildiği kadarıyla geçmemektedir.

Batı dünyasının ünlü filozoflarından Hegel, *Aesthetik*'in ilk cildinde aşağıdaki yorumuyla ilahi varlığın iç âlemde hissedilmesi halinde yaşanılan hissiyatları şu şekilde açıklamıştır:

> "Esasen şair ilahi olanı her şeyde temaşa etmenin hasretini çeker ve bunu gerçekten de görür; işte o zaman buna karşı kendi benliğini feda eder, ama aynı ölçüde ilahi olanın tecrübî varlığını böylece kendi genişletilmiş ve saf derûnunda (iç âleminde) yakalar ve bu şekilde onu sadece şarklılara mahsus olan o mâlum

> pür-neşe içlilik, o mâlum mutluluk ve safâlı saadet sarar. Böylece şarklı, kendi benliğinden feragat etmek suretiyle Küll-i Mutlak'a ve Ebedî olana gark olur ve her şeyde bu tabloyu ve Zât-ı ilahînin hazır ve nazır olduğunu bilir ve hisseder. Zât-ı ilahî ile böylesine baştanbaşa dopdolu olmak ve Allah'da mutluluktan sermest bir hayat yaşamak, mistisizmin hudutlarında dolanmak demektir. Her şeyden önce Celâleddin Rûmi bu cihetten övgüye şâyandır.." (Hegel, G. W.F., *Aesthetik,* Berlin und Weimar 1976, Bd. I, s. 358 Aktaran: Özkan, 2006: 45).

Hegel'in Rûmi'yi de dahil ettiği bu yorumundan hareketle evrensel ruh Küll-i Mutlak'ın her yerde var olması olarak değerlendirildiğinde İslami perspektifte de benzer şekilde Allah'ın sonsuz kudret sahibi olarak her yerde fiziksel olarak değil ancak Zât-ı ilahîsine özgü varlığıyla mevcuttur diyebiliriz.

2.2.4. Sezgi

İnsan, yaratılmışlara nazar etmede ve merhamet göstermede ilahi ayna görevi görür, dolayısıyla Âdem Esma-ı Hüsna'nın aynasıdır, Yaratıcının güzelliğini yansıtır. "Bütün ilim ve eşya Âdem'in sadrındandır. Rabbinin Esma'yı öğrettiği insanlığın atası her bir damarında yüz binlerce ilme sahiptir (Brodbeck, 2015: 24). Tecelli yeri olan dünyada O görünmese de O'nun isimleri görülür, halife olan Adem temsilen O'nun yerinedir (Bekiroğlu, 2016: 38). Adem sadrında mevcut olanlarla sezgi gücünden istifade edebilir.

Transandantalistler tarafından sezgi gücüne olan güven tasavvufi bağlamda tecelli ile karşılık bulur. Tecelli sufiler için "kalbe açılan gayb nurları" dır. Bu nurlar, meleklerin, rüzgârların, doğanın, varlıkların nurlarıdır ve bunlar hakikatlerin kendilerinde var olan bilgilerin malumatını iletirler. Ancak bu bilgiye erişim çeşitli mertebeleri kat ettikten sonra kabil olmaktadır, mertebeye erişmemiş olan kişinin bundan istifade etmesi mümkün değildir. Eşyanın idraki kişinin kendisiyle ve O'nun vasıtasıyladır (İbnü'l Arabî, 2015b: 48-49). "Derin düşünce, (öteleri) görüş ya da iç aydınlanması gibi yollarla Tanrı'ya dair doğrudan ya da çok özel bilgi elde eden veya Tanrı'yla olan" mistik kişiler "keşif" yoluyla bilgi sahibi olurlar (Chittick, 2016:

269). Bundan da hareketle sezgi gücüyle bilgi sahibi olmak sıra dışı bir durum olarak değerlendirilebilir.

"Aşkın alan" ve "olgusal âlem" olmak üzere bilgi yetimiz kapsamında iki alan mevcuttur. Aşkın alan epistemolojik boyutun ötesine geçmediğinden varlık âlemi oluşturmamaktadır. Aslında bu kavramlarda geçen alan ve âlem kavramları arasındaki fark gibi birinin varlığı epistemolojik boyutta diğeri ise ontolojiktir. İslami çerçevede dünya görüşünde mutlak âlem ve olgusal âlem olmak üzere iki varlık alanı mevcuttur. Aşkın alana ait bilgi nesneleri bizim bilgi yetilerimizin ötesinde varlığını içimizde hissedebileceğimiz mahiyettedir. İlahi sorumluluğun yüklendiği canlı insandır ve insan yeryüzünde halife pozisyonundadır (Durusoy, 2012: 214-217). Bu anlamda aşkın alana dair bilgileri elde etmede sezgi gücünden istifade etmek gerekir çünkü deneyüstü olan durumları rasyonel bir şekilde idrak etmek mümkün olmayabilir.

"Dini tecrübe, ancak dış tecrübe, hayat uğraşısı ve sokak ile diyalektik ilişkiden doğarsa anlamlıdır." Boşluk, faaliyetsizlik ve içgüdülerden uzak olarak yaşanan 'dini tecrübe'nin (ilham/sezgi) (Güler, 2010: 158) bir anlam ifade etmeyeceği yorumuna bağlı olarak da aşkın alana dair olan sezgisel bilgilerin somut olan kaynaklarla desteklenmesinin tecrübe edilen dini halin anlamlı kılınması açısından zaruri olduğu düşünülebilir.

Vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye, el-mütevehhime) olarak adlandırılan ve beş duyu aracılığıyla idrak edilemeyecek manaları idrak etme kudreti, varlığından şüphe duyulmayacak bir güçtür, çünkü insan görünenin ötesinde çıkardığı anlamları bu kaynak aracılığıyla çıkarmaktadır. Vehim gücü için tecrübeler ve yaratılıştan gelen sezgi (el-ilhâmü'l-garîzî) kaynak oluşturur. Varlık âlemini kuşatan "ilâhî inâyet" sezginin kaynağıdır ve fıtraten sahip olunan bu sezgiler (el-ilhâmâtü'l-garîzîyye) önceden herhangi bir tecrübe olmaksızın suretlerden manalar çıkarmayı sağlar. Aklî iradeye dayanmayan çıkarımların nefsin tabiatı gereği (garîze) olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Tecrübeler ise gerek benzetme gerek iki cisim ya da olay arasında kurulan herhangi bir münasebetle bireylerin manalar çıkarmasını sağlar

(Durusoy, 2012: 157-159). Bu nedenle sezgilerin mantıkla uyum göstermesi önem arzetmektedir.

Sufiler Allah'ın aşkınlığı konusunda hiçbir ayrıma düşmeksizin Allah'ın tecelli eden mahiyetinin içkin olduğunu söylerler. Sûfiler aynı zamanda "maddi ve duyulur âlemden gelen tesir, kir ve pasın kalbin gayb âlemini görmesine engel olan bir perde" olduğunu düşünür ve "riyazet", "tasfiye" ile bu perdenin kalkıp gayb âlemine pencerenin açılacağına inanırlar (Bursevî, 2012: 50). İnsanın dünya hayatından kendini arındırması, hakikati görmesine engel teşkil edecek ya da sezgi gücüne perde oluşturacak her unsurdan uzaklaşması gerekir. Kalbiyle Allah'a yönelen kişi hiçbir perdenin engellemesi olmaksızın kendisine bahşedilen manayı "keşf" eder (Konevî, 2013: 12). Mistisizm perspektifine sahip kişilerin vasıfları da bulundukları aşamanın mahiyetine paralellik arz eder. Metafizikçiler ile mistikler, mü'minlerden, "birincilerin Tanrı'yı peşin olarak kavrama, idrak etme, hatta onunla ilişkiye girme çabaları" yönüyle, ikincilerin ise 'gayb' perdesi ardında temeli saygı olan "müeddep bir ilişki kurmaları" hususunda ayrılırlar (Güler, 2010: 166).

> "Birisi, 'Bilgi araştırmak istiyorum' dedi. Bilgi, dedim iki türlüdür. Biri biçimsel ve yetersiz. Diğeri ise hakikatlerin bilgisidir. Biçimsel olanlar nazariyat, hitabet ve kadı, vaiz olmanın vs. kurallarından bahseden ilimlerdir. Tüm bunlar insanı yarı yolda bırakır. Hakikat bilgisine gelince, bunda yolun sonuna bakar, onu özler ve onu geliştirirsin. Allah bir kimseye bu bilgi ve nazariyeyi verdiğinde, o kimse seçilir ve tatlı zevkler başlar…Sanki böyle insanların ruhları Gayb Âleminde kendinden geçmiştir, veya sarhoştur ya da onun gücünü kendi ölçülerinde içlerine çekerler.." (Sultan Veled, 2017: 240).

Tanrı aşkıyla dolu olan kimseye gösterilen kerametler kişinin sahip olduğu makamın yüceliğine ve o kişinin cennet ehli olup cehennem azabından emin olduğuna delalet sayılır (Sultan Veled, 2017: 240). Benzer şekilde sezgi gücü bahşedilen kişi de belirli mertebeye erişmiş kişidir. Sezgi gücü Allah'ın bireylere bahşedeceği ve onları hakikat bilgisine eriştirecek nitelikte, geçici olan bilgilerden

üstün bir güçtür. Bu güce sahip kişiler Sultan Veled'in de tabir ettiği üzere bireyin kendinden geçtiği ve ilahi aşkla sarhoş olduğu bir hâl olarak tasvir edilebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÎHİ MÂ FÎH'İN TRANSANDANTALİZM AKIMI AÇISINDAN İNCELENMESİ

3.1. Mevlâna'nın Edebi Kişiliği

Türk kültürü ve edebiyatı alanında çağlar boyunca etkisini kaybetmemiş abide zâtlardan birisi olan Hz. Mevlâna, bilhassa Osmanlı dönemi tasavvuf şiiri poetikasına dair yazılan eserlerde edebiyata yön veren isimler içerisinde ilk sıralarda yer alır. Osmanlı Edebiyatı tarihi incelendiğinde özellikle gelişim sürecinde Mevlâna ve Mevlevîlik'in başlıca kültür kaynakları olduğu ortaya çıkar (Mermer ve diğerleri, 2009: 9-10). Bu yönüyle ünlü düşünür edebiyat alanında da mihenk taşı olarak değerlendirilebilir.

Mevlâna, klasik bir nazım türü olan mesneviye adını vermiş ve yine bu türde "aşk, insan-ı kâmil, kesret, vahdet, sabır, tevekkül, ilim, akıl, idrak, hicab, taklit" konularını işlemiştir (Taştan, 2009: 2). Sahip olduğu tasavvufi perspektif ve edebiyata kazandırdığı eserlerle dünya çapında üne kavuşmuş olan Mevlâna *Mesnevi* ile Türk Edebiyatı'nın gelişimine katkıda bulunmuştur. Mevlevîlikte süregelen *Mesnevi* okumak ve okutmak geleneğinin pek tabii sonucu olarak Mevlevîliğin müntesibi olan kişiler şiirle ilgilenmeye başlamış, kimileri şiir yazmış ve Mevlevihaneler zamanla Klasik Edebiyat'ın beslendiği güçlü kaynaklar haline gelmiştir. Mevlevihanelerde Şeyh Galip ve Neşati gibi kimi şeyhlerin şair olması da insanların şiire yönelmeleri hususunda doğrudan etkili olmuştur (Elbir, 2011: 32-33). Mevlâna daha önce de bahsi geçtiği üzere ulusal kültürün örnek şahsiyetlerindendir. Onun öğretileri doğrultusunda Mevlevî mektebinde yetişen "Nef'i, Fâsih, Nâbi, Neşâti, Şeyh Galip, Esrar Dede" gibi isimler de Türk Edebiyatı'nda Mevlâna ekolünü devam ettirmede önemli rol oynamışlardır (Aktaş, 2007: 153). Modern dönem öncesi edebiyatta tasavvuf önemli kaynaklardan bir tanesiydi ve Mevlevilik sanat-kültür bağlamında önemli bir yere sahipti. Mevlâna'nın öğretilerini devam ettirmek üzere Sultan Veled tarafından kurulan Mevlevihaneler sanat-musiki ve şiire önem veren kurumlar olmaları itibariyle bazı Osmanlı devlet adamları tarafından ilgi görmüş ve Şeyh Galip ile padişah III. Selim arasında kurulan dostluk Mevleviliğin yayılmasında etkili olmuştur. Divan Edebiyatı'nda hem Mevlevi olan hem de Mevleviliği konu edinen şairler vardır. Mevlâna ve Mevlevilik sadece geçmiş zamanlarda değil aynı zamanda postmodernizm, popüler kültür ve tasavvuf birleşimleriyle Orhan Pamuk, Ahmet Ümit, Elif Şafak, Hıfzı Topuz gibi yazarların eserlerinde de görülmektedir

(Güzel, 2018: 16-17). Bu anlamda Mevlâna'nın edebi tesirinin günümüz edebiyatında da devam ettiği söylenilebilir.

Mevlâna, tasavvufi edebiyat alanında en güçlü isimlerdendir ve bu alanda diğer bir önemli isim olan Yunus Emre'ye de yön vermiş ve Yunus bunu şu dizeleriyle dile getirmiştir:

Mevlâna hudâvendigâr bize nazar kılalı

Mevlâna meclisinde saz ile işret oldu

(Kudret, 1997: 193)

Mevlâna Anadolu Selçuklu ve Osmanlı medeniyetinin ve Divan Edebiyatı'nın temellerini atan manevi mimarlardandır. Divan Edebiyatı'nın şekillenmesinde Mevlâna'nın felsefesi, öğretisi, fikirleri önemli bir paya sahiptir, zira Divan Edebiyatı'nın gelişimi ve klasikleşmesi bu öğreti ve fikirler üzerinden olmuştur. Millî bir şahsiyet olması kadar evrensel bir kimlik de olan Mevlâna'ya dair Doğu ve Batı'da şiirler kaleme alınmış, onun etkisi yaşadığı coğrafya ile sınırlı kalmamıştır (Aktaş, 2007: 144). Eserleri en fazla çalışılmış Şark müelliflerinden olan Mevlâna, fikirleri ve eserleri vasıtasıyla Avrupa'dan Amerika'ya pek çok kıtada etkili olmuştur (Arpaguş, 2005: 775). Örneğin ünlü Alman yazar Goethe, *Doğu-Batı Divanı*'nda dünyada insanın sarfettiği çabanın ötesinde kaderin hükmünün yani Yaratıcının tayin ettiği çizginin belirleyici ve dünyada geçirilen zamanın rüya kadar kısa olduğunu vurgulayan şu satırları kaydederken Rumi diliyle şöyle seslenir:

Celâleddin Rûmî der ki:

"Bir rüya gibidir dünyada bulunman senin için,

Yolculuğu sen yapsan da, mekânı kader belirler,

Sıcağı ve soğuğu durdurmaya muktedir değilsin,

Ki tez gelip geçer senin için takdir ettiği kaderin."

(2009: 216)

Anadolu Türk Edebiyatı Mevlâna'nın öğretileri doğrultusunda vücud bulmuş ve gelişimini de yine bu çizgide sağlamıştır. Bundan hareketle Divan Şiiri'nin

mimarının Mevlâna olduğunu söylemek yanlış olmaz. Mevlâna, dinin estetik boyutuna dair edebiyatta, insanı ve kâinatı masal formatına taşıyan Tasavvufta Mevlevîlik ile bir tasavvuf okulu oluşturmuştur. Bu anlamda Mevlâna salt Divan Edebiyatı'nın değil aynı zamanda Mevlevî Edebiyatı'nın da kurucusudur (Aktaş, 2007: 145-146). Temelde "musiki, semâ, şiir"e dayanan Mevlevilik, Anadolu'da Acem müptelası olan kesim tarafından rağbet görmüş ve Mevlevî tekkelerinde İslam güzel sanatları ile de ilgilenilmiştir. Anadolulu ve Rumelili şairler ekseriyetle Mevlevî tarikatına mensup oldukları için, Mevlevî tekkelerinde hâkim olan Acem kültürüne rağmen Türk kültüründe "klasik şiir ve san'at zevkinin gelişmesi"nde önemli rol oynamışlardır (Köprülü, 2009: 272). Bu anlamda Mevlâna öğretisinin müntesipleri olan şairler o dönemde baskın olan kültüre karşın Türk kültür hayatının gelişmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuşlardır.

Konya sarayının Büyük Selçuklu ve Gazneliler'den süregelen yanlış geleneğinden dolayı, halk ve hanedanlar çoğunlukla Türk olmasına rağmen Anadolu Selçuklu Devleti'nde resmi dil olarak Farsça kullanılmış ve Mevlâna gibi dönemin tekke ve din şairleri içerisinde önemli konuma sahip âlimleri de Fars dilinde eserler yazmışlardır (Kabaklı, 2007: 14). İslam öğretisine dayalı olarak verdiği eserlerin içeriği ve hacmi, Mevlâna'nın enginliğine işaret eder ve onun bitip tükenmez bir cevher olduğunu gözler önüne serer. Kur'an temelli bir perspektiften yetmiş iki milleti kucaklayan evrenselliğiyle Mevlâna İslam dünyasında yetişmiş eşsiz bir kimliktir (Aktaş, 2007: 147). Mevlâna'nın asıl kimliğini oluşturan "coşkun aşk ve yüksek ilham," mistik ruha tesir eden ögeleri arayış sürecinde onun manzumelerine yansır (Köprülü, 2009: 270). Hem bireyin hem de toplumların gelişiminde "tefekkür, hoşgörü, sevgi" gibi ön plana çıkardığı kavramlarla önemli bir rol oynayan Mevlâna, edebiyatıyla da nüfuzu evrensel boyutta hissedilen bir mutasavvıftır (Aktaş, 2007: 150). Şark edebiyatına derinlemesine hâkim olan Mevlâna, ruhsal coşkunluğunu dile getirmek ve insanları yaratılış gerçeklerinden haberdar kılmak amacıyla şiirler yazmış, düşünce ve duygularını şiirler vasıtasıyla dile getirmiştir. Kendinden geçiş halinde ruhunun derinliklerini yansıtarak dile getirdiği şiirlerle, şiir dilinin konuşma dili olarak kullanımını gözler önüne seren en nadide örnekleri sunmuştur. Mevlâna, *Divan-ı Kebir* ve altı ciltten müteşekkil olan *Mesnevi*'nin ilahi bir gücün kalbine

dokunuşunun yansıması olduğunu söyler. Şiirleri "Kâtip-ül Esrarlar" tarafından kaleme alınmış olan Mevlâna, Yaratıcıya olan hayranlığı ve ilahi aşkı nedeniyle yaradılanı sevmiş ve buna paralel olarak insan temalı şiirler söylemiştir (Özatilla, 2012: 59-60). Sahip olduğu insan sevgisinin enginliği, ayrım gözetmeksizin insanları kuşatıcı sevgisi ve hoşgörüsüyle Mevlâna evrensel olarak tanınan bir düşünür olmuştur.

Mevlânâ, Müslümanlık inancını kuru kurallar silsilesi gibi görülmekten, *Kur'an-ı Kerîm'*i "yasaklar manzumesi" şeklinde yorumlanmaktan kurtarmış bir âlimdir ve tefekkürünün yansıması olarak insan ve hayata dair tüm letafetleri âleme yaymaya çalışmış bir mütefekkirdir. Bir araştırmacının da ifade ettiği üzere Mevlânâ'yı özel kılan tüm tezatlıkları uzlaştırarak birliği kucaklaması, ayrıştırmamasıdır (Mermer ve diğerleri, 2009: 11). Mevlânâ Fars dilinde şiir yazanlar içerisinde dile vakıf olan ve onu tüm incelikleriyle kullanabilen sayılı şairlerdendir. Üslûb olarak Senâi ve Attar'dan fazlasıyla etkilendiği görülmektedir ki özellikle Senâi'nin kullandığı sembolleri bazen harfiyen kullanır. Mevlâna'nın kelime ve sembol seçimlerinde babası Bahâeddin'in güçlü etkisi de yadsınamaz zira Mevlâna'nın Allah tecellilerini görmesi hususunda babası son derece etkili olmuştur. Eserlerini oluştururken en derin ilhamı Kur'an'dan alan Mevlâna'nın *Mesnevi*si "Fars dilindeki Kur'an" olarak nitelendirilmiştir (Schimmel, 2017: 56). Eserin muhtevası da bu şekilde nitelendirilmesinde etkili olmuştur.

Mevlâna eserleriyle geniş kitlelere ulaşmış, gerek yurt içinde gerekse yurt dışında eserleri farklı dillere çevrilmiştir. Sufi hikâyelerinden müteşekkil olan *Mesnevi*, Kur'an esaslarına dayalı olarak derin konulara temas edip geniş kitlelere erişmiştir (Arpaguş, 2005: 779-780). Bu tez çalışmasının ana kaynaklarından olan *Fîhi Ma Fîh* Mevlâna'nın farklı meclislerdeki sohbetlerinin Sultan Veled ya da müridlerince kaleme alınıp derlenmesiyle oluşturulmuş bir eserdir. Yedi vaazdan müteşekkil olan *Mecâlis-i Seb'a* Arapça dualarla başlayıp, Farsça münacat ile devam eden bir eserdir. Mevlâna'nın yaklaşık yüz elli mektubu toplanarak oluşturulan diğer bir eser *Mektuplar'*dır (Arpaguş, 2005: 789- 791). Bu eserler muhteviyatları itibariyle zaman ve mekân sınırlarını aşıp geniş kitlelere hitap eden eserler olarak değerlendirilebilir.

3.2. Fîhi Ma Fîh'e Dair

"Onun içindeki içindedir, içinde içindekiler vardır" manasına gelen *Fîhi Mâ Fih,* Farsça olarak yazılmış bir eserdir. Kitap içeriğini Mevlâna Celaleddin Rumi'nin meclislerinde işlenen "Tanrı'nın mutlak varlık olduğu, akl-ı kül, âlem, insan, aşk" gibi temalar oluşturur. Toplamda yetmiş fasıldan teşekkül eden eserde ağırlıklı olarak tasavvufi konular işlenmiş ve Mevlâna'nın bu konulara dair olan görüşleri açık bir şekilde ifade edilmiştir. İşlenen konu bazen herhangi bir soruya bağlı olmaksızın, bazen de meclislerde bulunan müridlerin sorularına cevaben yapılan açıklamalara bağlı olarak belirlenmiştir. "İdari ve içtimai düzensizlik" neticesinde manevi arayışlara girmiş olan müridler bu meclislerde sorularına cevap aramışlar ve Mevlâna'nın derin bilgisinden istifade etmişlerdir. Orijinal dili daha önce de bahsedildiği üzere Farsça olan eserde ayet ve hadislere, Farsça, Arapça mesellere ve Arap ve İranlı şairlerin rubai, gazel ve mesnevi türünde yazdıkları eserlerden alıntılara yer verilmiştir. Mevlâna, sohbetlerinin kimi bölümlerinde, yaşadığı dönemde Selçuklu emiri olan Müiniddin Pervâne'den emirlerin tutumlarına istinaden tavsiyeler sunmak suretiyle bahseder. Bunun haricinde babası "Sultanu'l-Ulema Bahâeddin Veled, oğlu Sultan Veled, hocası Seyyid Burhâneddin, Şems-i Tebrizî ve Salahaddin Konevî" isimlerinin de eserde bahsi geçer (Anbarcıoğlu, 2015: 8-44). Eser "darbı meseller, hikâyeler" ve amaçların beyan edilmesi yönleriyle *Mesnevi* ile benzerlik göstermektedir ancak *Mesnevi*'de konuların anlatımında kullanılan kinayeler ve ince deyişlere *Fîhi Mâ Fih'*te rastlanılmaz çünkü meclislerde bulunan kişilerin anlayış kabiliyetlerine uygun bir anlatım kullanılmıştır. Önceleri ne eskiler ne de Mevlâna tarafından *Fîhi Mâ Fih* olarak adlandırılmayan eser "Bostanüs-Siyâhâ müellifince bu isimle bahsedilmiştir (Fürüzanfer, 2005: 195-196). Günümüzde de bu isimle anılmaktadır.

Mevlâna'ya gönülden bağlı olan ve sahip olduğu vasıflar hasabiyle Selçuklu döneminde akıl danışılan kişilerden biri olan Emir Muiniddin Süleyman Pervâne Anadolu'nun huzurlu bir zaman yaşamasına ortam hazırlamış, dönemde baskın olan çete ve zorbaları etkisiz hale getirmiş, bunun yanı sıra ilmin gelişimi konusunda da muhtelif faaliyetlerde bulunmuş, medreseler yaptırıp şeyhler için tekkeler inşa ettirmiştir. İlim sahibi kişilere son derece saygı gösteren ve onlara çeşitli ikramlarda

bulunan Pervâne'nin hürmet gösterdiği kişilerden birisi de Mevlâna Celaleddin-i Rûmi idi. Pervâne onun sohbetlerinden ayrılmamış, kâtipler vasıtasıyla sohbetleri tesbit ettirmiş ve *Fîhi Ma Fîh* bu şekilde vücut bulmuştur (Özatilla, 2012: 222). Günümüzde de eserin varlığı sohbetlerin kayıt altına alınmasıyla kabil olmuştur.

Eserin günümüze kadar yapılmış en önemli neşri Tahran Üniversitesi akademisyenlerinden Bedî'üzzemân Furûzânfer'in sekiz yazmayı karşılaştırmalı olarak ele alıp açıklamalar da ekleyerek oluşturduğu *Kitâb-ı Fîhi mâfîh* başlıklı olanıdır. Başka dillerde de yayınlanan eser, 1961 yılında Arthur J. Arberry ve 1983 yılında William C. Chittick tarafından *Discourses of Rumi* olarak İngilizce'ye, 1988 yılında Annemarie Schimmel tarafından *Von Allem und vom Einen* adıyla Almanca'ya, *Le Livre du Dedans* ismiyle Eva de Vitray Meyerovitch tarafından Fransızca'ya, Sergio Foti tarafından *L'essenza del reale* ismiyle İtalyanca'ya, *Kitâb Fîhi mâ fîh* ismiyle Îsâ 'Alî el-'Akûb tarafından Arapça'ya, Abdürreşid Tebessüm tarafından *Melfûzât-ı Rûmi, Fîhi mâfîh* ismiyle Urduca'ya ve *El Libro Interior* ismiyle İspanyolca'ya çevrilmiştir (Şimşekler ve Bayru, 2013: 25-27). Böylece esere farklı coğrafyalarda erişim mümkün kılınmıştır.

3.3. Mevlâna'da Hakikate Erişme Yolları

Dini literatür itibariyle değerlendirildiğinde "hakikat" kelimesinin farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında Mevlâna bağlamında ele alacağımız "Tanrı" anlamındaki kullanımıdır ve dolaysız olarak "İlahi Gerçeklik" e işaret eder. Büyük İslam mütefekkirlerinden El-Gazalî, Bağdat'ta iki asır öncesinde Tanrı'ya istinaden yürüttüğü hakikatlerin mülahazası konusunu "Hakikat-Gerçeğin tefekkürü, dolaysız kavranışı" olarak sürdürmüş, Sûfilerin "ahlaki ve ruhi" öğretilerine odaklanmıştır (Huxley, 2003: 129). Mevlâna "tevhidin sırrı, kelâm-ı kadîmin, hadis ve haberlerin tesiri"ni ele alan sözler dile getirmiştir (Sipehsâlâr, 2011: 89). İtikâd itibarıyle Ehl-i sünnete tabi olan Mevlâna Celâleddin-i Rumî, *Kur'an-ı Kerim* ve Hz. Peygamberi (s.a.v) rehber edinmiş, bu çerçevede hayatını ibadetle geçirmiş, ilahi aşkla dolu bir sûfidir. O kemâlata erişmiş bir mürşid olarak yaradılış gayesine paralel bir hayat sürmüş ve insanların da hidayetine vesile olmak amacıyla gereken çabayı sarfetmiştir. "Asıl, O Allah mülk ve saltanat sahibidir. Kendisine baş eğene, bu topraktan yaratılan dünya şöyle dursun; yüzlerce mülk,

yüzlerce saltanat ihsan eder" görüşüne sahip olan Mevlâna, gönül sahibine, gerçek varlık makamına erişmek için irfan, tahakkuk, aşk ve cezbe hallerini tecrübe edip "Hamdım, piştim, yandım" aşamalarıyla bir hayat sürülmesi gerektiğini telkin etmiştir (Dikici, 2011: 51-52). Hakikat bu aşamaları takiben erişilebilecek bir cevherdir.

Mevlâna İslam'ı takva dairesinde yaşamayı hedeflemiş bir insan-ı kâmildir. Sureti itibariyle küçük olan insan, mana bakımından büyük ve Allah'ın sıfatlarını ve esmasını yansıtan bir âlemdir. Maddi âlemi beş duyu organıyla algılayabilen insanın mana âlemini algılayan manevi gözü kulağı mevcuttur. Görünenin ötesindeki âlemi idrak etmesi ancak bu yollarla mümkündür (Baş, 1996: 351-352). Bilincin perdelerini kaldırmasıyla birey nihai hedefe erişebilir. Kalbin açgözlülük, hırs ve önyargılardan arındırılması neticesinde kalp, "enfüsî ve âfâki hakikati" yansıtır. Bu anlamda kalb, "duygu, duygulanım ve düşünce süreçleri ile dinî değerler ve insanın varoluşsal arzuları arasında bir katalizör" görevi icra eder ve hakikat okyanusuna ruh, kalb vasıtasıyle taşınır (Sayar, 2012: 22-23). İnsanın iç yolculuğu onu hakikate eriştirir. İnsan hem dünya hem de ahiret mutluluğunu arzulayan ve her iki âlem için yaratılmış varlıktır, bu nedenle İslami perspektifte insan her iki âlemin tasarrufuna sahip olarak telakki edilir. Allah'ın rızasını kazanma gayesi güderek her iki âlemi de kazanmayı isteyen insanın gönül yolculuğuna çıkıp "Hak varlığında yokluğa ermesi," ruhuyla Allah'a yönelmesi, geçici yurdu olan beden kalıbından aslî vatanına ermesi asıl gayesidir (Baş, 1996: 83). Birey yeryüzünde halk edilen vesilelerle ve bir mürşidi takiben belirli aşamaları kat ederek gerçeğe erişmeye muktedir olur.

Hakikate erişmek için şeriat, tarikat, hakikat ve marifet aşamaları gereğince tecrübe edilmeli ve bu uğurda birey dünya ve içindekilere kör hükmünde olmalı, Yaratıcıdan gayrısı ile bağını gerektiği ölçüde tutmalı, gerektiğinde koparmalıdır. Mevlâna, *Mesnevi*'nin beşinci cildinin önsözünde besmele ve selvelenin akabinde şeriatı muma benzeterek şeriatın yol gösterici olduğunu ifade etmiş ancak mumu ele almanın yola çıkmadan anlam ifade etmeyeceğini dile getirmiştir. Yola çıkış ve yol almanın tarikat olduğunu, maksada ulaşmayla da hakikate erişileceğini söylemiştir. "Hakikatler meydanda olsa idi şeriatler ve yollar batıl olurdu" sözünden hareketle altın ve bakır örneklerini vermiş, bakırın altın haline gelmesi için kimya ilmine

ihtiyaç olduğunu dile getirmiş, aslında altın olsa böyle bir ilme gerek olmayacağını söylemiştir. Kimyayı şeriata, kimya ilmi dâhilinde işlem görmeyi de tarikate benzetmiş, "ulaşılacak şeye ulaştıktan sonra delil aramak da, ulaşmadan delili bırakmak da kötüdür" sözüne dayalı olarak şeriat ve hakikatin önemine vurgu yapmıştır (Mesnevi, V: 1 Çeviren: Tahir-ul Mevlevi). Mevlâna tasavvufla beslenmiş ve bu ilmin insana dair olduğunu ifade etmiştir. Mevlâna'ya göre insanın hakikate erişmesi için öncelikle kendisinin kemalata ermesi gerekir ve bunun için de aşılması gereken dört safha vardır. Bunlardan ilki şeriattır ve şeriat kapsamında Allah'ın kelamı olan kutsal kitap *Kur'an-ı Kerim*'de yer alan emir ve yasaklara, uyarılara riayet etmek gerekmektedir (Nisanbayev, 2000: 214). Şeriat "İslam'ın yasası" ve "hakikatin içsel gerçeğiyle ilgili olan "dışsal gerçek" anlamındadır (Baldock, 2006: 356). Mevlâna şeriatı, "hocadan veya kitaptan kimya ilmi öğrenmeye" benzetir (Mesnevi, V: 1 Çeviren: Tahir-ul Mevlevi). Kamil insan olma yolunda ilerlerken tabî olunması gereken diğer aşama tarikat yoludur. Tarikat yolu herkes için zaruri olmamakla beraber tarikatsiz hakikate erişmenin mümkün olmadığı, masivaya yüz çevirmeden, çile çekmeden gerçeği bulmanın çok da kabil olmadığı düşünülmektedir (Nisanbayev, 2000: 214). Tarikat Mevlâna tarafından kimya ilminden istifade eden eczaların iksir oluşturması ve bu iksiri bakıra sürmesine benzetilir (Mesnevi,V: 1 Çeviren: Tahir-ul Mevlevi). Şeriatten gerçeğe ulaştıran yol olan tarikat aynı zamanda "Sufi Nizamı ve Cemaatleri"ne atfen de kullanılan bir kavramdır (Baldock, 2006: 356). Günümüzde de ekseriyetle bu manası itibariyle kullanıldığı söylenilebilir.

Hakikate erişmede tecrübe edilmesi gereken diğer aşama hakikat yoludur. Hakikat yolu, tecrübe edilen azap ve mütemadiyen devam eden çalışmanın sonucunda kişinin kendi sırrına vakıf olmasına vesile olur (Nisanbayev, 2000: 214). Mevlâna hakikatin bakırın "halis altın olması" olduğunu ifade eder. Kimya ilmine vakıf olanlar bu bilgiye sahip olmaları nedeniyle sevinç duyarlarken, kimya sanatını icra edenler de meşgaleleri nedeniyle sevinç duyarlar. Hakikate erişmiş olanlar da "biz altın olduk, bilgiden de kurtulduk, işlemeden de" nidalarıyla sevinç duyar ve "Hak hürleri" olmanın mutluluğunu yaşarlar (Mesnevi, V: 1 Çeviren: Tahir-ul Mevlevi). Mevlâna, yeni bir din, tarikat bahsinden uzak, yüce gönüllü, imanı bütün ve aşk dolu bir müslümandı. Mutlak hakikate erişme gayretinde aşk ve vecle, içinde

ilahi aşkı barındırıp şükrünü eda eden bir sûfiydi ve nitekim eserlerine de bunları yansıtmıştır (Önder, 1959: 88). İlahi aşka sahip olunması ve yaşamın ona paralel şekillendirilmesiyle hakikate erişilebileceğini telkin etmiştir.

Maddi âlemde mevcut olan her şey, dil ve düşüncenin sınırlılığı, Mutlak Gücü ifade etmede kifayetsiz kalır. Bu nedenle ne akılla, ne algı ne de hayal gücüyle Üstün Varlık'ı tasvir etme mümkün olmaz. Benzer şekilde sezgi ve murakabe de Yaratıcıyı tanımlamada yeterli değildir. Mevlâna, Tanrı'ya olan sevgisini sembollerle ifade etmiştir. Mevlâna, doğadaki varlıkların Tanrı'nın yansıması olduğunu düşünür, bu nedenle şiirlerinde bu fikri konu edinmiş, doğanın her zerresiyle Tanrı'nın niteliklerini ve güzelliklerini yansıttığını düşünmüştür. Bu güzellikler Tanrı'ya şükür için vesile kaynağıdır. (Begüm, 2000: 272-274). Bu anlayışta insanın gördüklerinden hareketle görünmeyeni tasavvur etmesi ve inancını âlemdeki varlıkların mevcudiyetiyle sağlamlaştırması onların Yaratıcının yansıması olarak düşünülmesine dayandırılır.

Gerçeğe ulaşmada son aşama marifettir ve marifetle vahdet-i vücud denilen ve Tanrı ile bütün olma halinin vuku bulması gayedir ki bu sayede kişi evrensel ruh ile yani "kesin akıl ve düşünce" ile bütünleşir. Tüm bu bilgilerden hareketle kişinin hakikate erişmesiyle kendisinden geçtiği sonucuna ulaşılabilir (Nisanbayev, 2000: 214). "Mârifetullah, kulun Allah'ı (cc) bilmesi ve Allah'a (cc) kendini bildirmesi ilmi" olarak tanımlanır. "Oku, Yaratan Rabbının adıyla oku!" (Alak, 96/1) ayetinde de beyan edildiği üzere kişinin okuyarak ilim sahibi olması, hakikate erişmesi gerekir. Bunun için nefsin arındırılması, "ruhu yüceltme, mücahede ve mücadele" gerekmektedir (Baş, 1996: 332-333). Birey belirli aşamalardan geçerek yüce mertebeye erişir ve hakikati bulma uğrunda yol katetmiş olur.

3.4. Fîhi Ma Fîh'in Transandantalist Perspektiften İncelenmesi

Çağlar boyu farklı coğrafyalarda muhtelif toplumlara derinlemesine nüfuz etmiş olan Mevlâna, tüm kâinatı İlah'a duyduğu aşkın sevgiyle kucaklamış, insan sevgisi, hoşgörüsüyle toplumlara örnek olmuş abide bir zattır. Onunla özdeşleşen özellikler eserlerinde de sözleriyle vücut bulmuş, sonraki nesillere ilham olacak, geniş kitlelerce örnek alınacak mahiyetteki bakış açısına dayanak oluşturmuştur.

Mevlâna'nın dünya çapında tanınır olmasının temelindeki gerçek, insanın kendi özüne duyduğu özlemdir. Çağlar geçtikçe geliştirilen ideolojiler ve günümüzde insanlara hükmeden teknoloji, insanoğlunun hayatının anlamını değiştirmiş, modernite insanın yüzleştiği sorunları da başkalaştırmıştır. Din kavramı dahi maneviyattan uzaklaştırılmış ve modernizmin neticesinde sosyal bir olgu olarak kabul görmeye başlamıştır (Kılıç, 2014: 20). Bütün bunların neticesinde insanoğlu kendinden uzaklaşmış, günlük hayatın koşuşturması içerisinde öz'ünü unutmuş, kendine yabancılaşmıştır. Böyle bir süreçte "tevhid" ve "birlik" gibi derinlerdeki incilere erişmeyi arzu eden Mevlâna'nın manevi alandaki enginliğini yansıttığı eserleri insanları aydınlatmış ve karanlık dehlizlerden kurtarmıştır. "Ne arıyorsan osun sen!" diyen Mevlâna, kişinin aradığının aslında kendi fıtratına ve sonradan kazandığı kişilik özelliklerine paralel olduğunu ifade eder. Arayışlar nihayetinde hakikate ulaştırdığı ölçüde anlamlıdır ve kişi hakikati bulduğunda her şeye anlam yükleyecektir (Kılıç, 2014: 115):

"Düşünce odur ki bir yol aça

Ve yol odur ki hakikate götüre…"

dizeleri, benimsenen düşüncenin ve çıkılan yolun hakikate eriştirmesi ölçüsünde anlamlı olduğunu vurgular zira mana hakikate erişildiğinde zuhur eder.

Hakikat yolcusu olan ve bu yolda önderlik eden Mevlâna sohbetlerinde ve eserlerinde insanları bu doğrultuda aydınlatmayı düstur edinmiştir. İncelediğimiz eserde de temel hareket noktası budur. Bu bölümde hakikate ulaşma gayesi taşıyan, spritüel olmaları noktasında ortak bir payda yakalamış olan Transandantalizm ve Mevlâna perspektifinin *Fîhi Mâ Fîh* aynasındaki yansımaları, Transandantalistlerin sahip olduğu bakış açısı ışığında ele alınacak ve metinden yapılacak doğrudan alıntılarla da Transandantalizmle ilişkilendirilebilecek söylemlere yer verilecektir. Mevlâna Celaleddin-i Rûmi'nin etkisinde kaldığı ve özellikle vahdet-i vücud konusunda benimsediği kişi tasavvuf tarihinin mihenk taşlarından olan Muhyiddin el-Arabî'dir (Artun, 2015: 98). Bu nedenle eser Transandantalizm açısından analiz edilirken İbn Arabî eserlerine ve konuyla ilintili başka mutasavvıflara referanslar yapılacaktır.

Analiz edilecek esere dair Transandantalizmdeki temel ögeleri birbirinden kesin çizgilerle ayırmak güçtür. “Doğa” kavramı “Evrensel Ruh” kavramından bağımsız düşünülemeyeceği gibi, “Sezgi” gücü de “Öze-güven” kavramından bağımsız olarak düşünülemez, bu anlamda bu kavramların birbirleriyle doğrudan ilintili olduğunu söylenebilir. Bu nedenle bu kavramlarda dair alıntılara ayrı başlıklar altında yer verilmeyecek, eserden yapılan alıntılarda mevcut olan ögeler üzerine yorum getirilmeye çalışılacaktır.

Sosyal reformcu Transandantalist William Ellery Channing spritüel inanış ve sosyal reform, ahlâki eylem arasındaki ilişkiyi açık şekilde izah etmiştir. Tanrı gibi olma arzusunun Tanrı’nın gelişebileceği bir dünya oluşturmakla mümkün olduğunu ileri sürmüş ve “Ne zaman ahlaki enerji ve kesin bir teslimiyetle düşünür, konuşur ve hareket edersek, ilah içimizde büyür ve biz Yaratıcıya doğru yükseliriz” demiştir. Bu görüş Transandantalistler tarafından da benimsenmiş ancak kilise gibi dini kurumlardan bağımsız olunması gerektiği savunulmuştur (Wayne, 2006: 166). Transandantalistler için Yaratıcıyla bütünleşmemiz ahlaki çerçevede ve tam bir teslimiyetle eylemde bulunmamız neticesinde mümkün olur ve bu şekilde Yaratıcının varlığını birey iç âleminde hisseder. Channing “Tanrı’nın gelişebileceği dünya” ifadesini bireyin iç dünyasına atfen kullanmıştır. Birey ahlaki çerçevede ve teslimiyetle davranmasının neticesi olarak yakınlık derecesine erişecektir. Bu *Fîhi Mâ Fîh*’te “ölmeden önce ölünüz” ifadesiyle yer almış ve kişinin benliğini, nefsini öldürmesi, teslimiyet göstermesi ve bu şekilde Yaratıcıda yok olma haline vurgu yapılmıştır. Bireyin O’nun lütfuyla yakınlık mertebesine nail olmasının mümkün olabileceği ifade edilmiş ve Yakınlık Kaf’ı ve Anka gibi metaforik söylemler kullanılmıştır:

> “O, o kadar lütufkârdır ki imkân olmuş olsaydı, senin için ölürdü. Fakat mademki O’nun ölümü imkânsızdır, o halde bu ikiliğin yok olması ve O’nun sana tecelli etmesi için, sen öl. İki canlı kuşu birbirine bağlarsan, aynı cinsten oldukları için, iki tane olan kanatları, dört tane olduğu halde uçamazlar. Çünkü ikilik mevcuttur. Hâlbuki buna ölü bir kuşu bağlarsan uçar. Zira ikilik kalmamıştır. Güneşte o lütuf vardır ki yarasanın önünde

> ölür; fakat buna imkân olmadığından; 'Ey baykuş! Benim lütufum herkese ermiştir, sana da ihsanda bulunmak isterim. Sen öl. Çünkü buna imkân vardır. Böyle yaparsan benim yüceliğimin nurundan nasibini alırsın. Baykuşluktan çıkıp, Yakınlık Kaf'ının Anka'sı olursun' diyor" (Mevlâna, 2015: 68).

Yaratıcının mümkün olsa ikiliği ortadan kaldırmak, birliği, bütünlüğü sağlamak için ölmeyi tercih edeceği belirtilmiş, ancak bunun mümkün olmaması nedeniyle insanın ölmesi telkin edilmiştir ki daha önce de bahsedildiği üzere ölüm'den kastedilen ebedi âleme intikal etmek değil, kişiye kötülüğü emreden nefsinin ölümüdür ki tasavvufi bağlamda kişinin doğrulara erişmesinde perde oluşturan her şeyin nefsinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu perdelerin kalkması, kişinin Yaratıcı ile bütünleşmesi neticesinde "yücelik nurundan nasibini alacağı" yani derece olarak yükseleceği ifade edilmiştir.

Yüzünü Hakk'a çevirenlerin kalplerinde Allah'ın sureti zuhur eder. Allah başka şekil ve sıfatlarla yeryüzünde görünür. O, insan-ı kâmil'de tecelli edeceğinden masivaya yüz çevirmek, içe yönelmek esastır (Tatçı, 1990: 230). Daha önce de bahsedildiği üzere tasavvuf hakikate erişmek amacıyla iç yolculuğa çıkmayı ve dünyevî şeylerden uzaklaşmayı telkin eder. Bu hâli talep etmek sezgi gücüne sahip olmak için önemlidir:

> "…o basiret gözü, akıl kulağı onların sanki ne işine yarar? Esasen bu sahip oldukları gözle, bu dünyanın işi görülür. O tarafa gitmek istemedikten sonra, işlerine yaramayan bu basireti niçin onlara versinler?" (Mevlâna, 2015: 145).

İçe yönelmek Transandantalistler açısından kişinin materyal dünyadan sıyrılarak özünü keşfetmesinde izlenilmesi gereken bir yoldur, özünü bulan kişi özündeki ilahi gücü keşfedecek, materyal dünyanın perde oluşturacak her faktöründen arınarak öze güvenmeyi öğrenecektir. Transandantalistlerin Tanrı'nın içlerinde olduğu görüşü ilahi gücün özlerinde var olduğuna inanmaları neticesinde ortaya çıkmıştır ve öze dönüş, öze güvenin gerekliliğini öne sürmeleri bu inançları neticesidir. Tasavvufi çerçevede bakıldığında ise içe yöneliş kâmil insan olmada

başlangıç sayılabilir. İçe yönelerek kişinin yakınlık mertebesine erişmesinin belirli bir süreçten sonra insan-ı kâmil olmasıyla mümkün olduğu ve bunun kemâlata erişen kişinin haline, eylemlerine yansıdığı, insanın o yolculuğunun gözle görülecek ya da hissedilecek türden olmadığı, ancak o mertebeye erişmesinin yansımaları vasıtasıyla bilinebileceğinin ifade edildiği eserde üzümün siyahlaşması metaforik olarak kullanılmış ve insanın kemâlata ermesi ile üzümün siyahlaşması arasında benzerlik kurulmuştur.

> "Üzüm koruğuna baksana, siyah bir üzüm olmak için ne kadar zaman koştu? Tatlılaşır tatlılaşmaz derhal o dereceye, menzile erişti. Fakat bu koşma gözle görülmez; hisle bulunmaz; yalnız insan o makama erişince, çok koştuğu için, buraya eriştiği belli olur. Mesela bir kimse, suya dalsa ve suyun altından gitse, gittiği görülmez. Birdenbire kafasını sudan çıkarınca, buraya erişmek için suyun altından ne kadar gittiği anlaşılır" (Mevlâna, 2015: 243).

Mevlâna'nın eserlerine bakıldığında hikâye edilen olayların, ifade edilen düşüncelerin tabiatta mevcut olan dinamizmden beslendiği dikkat çekmektedir. Geniş kitlelere anlaşılır bir dille hitap etmek amacıyla eserlerinde "tabiat tasvirlerinden ve hayvan hikâyelerinden" istifade ederek anlatımı canlı tutmaya çalışan Mevlâna'nın bu uslûbuna *Fîhi Mâ Fîh*'te de rastlanılmaktadır. Hissettiği coşkunluğu ve cezbe halini ifade etmede harf ve sözün kifayet etmeyeceğini düşünen Mevlâna, anlatımlarını benzetmeler aracılığıyla berraklığa kavuşturmaktadır (Kayaoğlu, 2002: 141). Analiz edilen eserin hemen hemen her faslında çok sayıda metaforik kullanım mevcuttur.

Tasavvufi çerçevede Yaratıcı ile bütün olma hali insanın çeşitli mertebeleri aşmasını müteakip bireyin kendini Yaratıcıdan ayrı olarak görmemesi, O ve kendisini bütün, bir olarak görmesi şeklinde gerçekleşir. Bu hal Transandantalistler perspektifinde öze-güven için kaynak oluşturur çünkü birey Yaratıcının kutsallığını taşır, bu nedenle bireyin öze-güvenmesi ve herhangi bir dini kurum ve ilahi kaynakların hükmünden bağımsız birey olarak hayatını idame ettirmesiyle sağlanır.

“Fenâ’fillâh” yani Allah’ta yok olmak, kulun beşerî sıfatlardan sıyrılıp kendi fâni varlığından geçerek, Mutlak varlık içinde eriyip yokluğa karışması, namı nişanı silinip ilâhî vasıflarla donanmasıdır. Bu durum kulun Hakk’ta fâni olup, aslî varlığına kavuşması” halidir (İbnü’l Arabî, 2014: 347). Transandantalizm kapsamında ve Tasavvufi çerçevede Yaratıcı ile bütün olma hali konusunda şu açıdan farklılık olduğu söylenilebilir: Transandantalistler için özde ilahi gücün varlığı için belirli mertebeleri aşmayla ilintili takip edilmesi gereken bir yol yoktur, sadece Yaratıcının yaratması itibariyle kişinin özünde zaten var olan ilahi gücün farkına varması, onu keşfetmesi önemlidir. İslami çerçevede bakıldığında ise bu halin ortaya çıkması belirli aşamalar neticesinde zuhur eder ve kişi aşkınlığı tecrübe eder. Bu hali örnekleyen kişilere dair Feridüddin Attar’ın *Tezkiretül Evliya* eserinde çok sayıda anekdot bulunmaktadır. Bu tez kapsamında irdelediğimizde Yaratıcıda yok olma haline örnek oluşturabilecek şekilde *Fîhi Mâ Fîh*’te Hallac-ı Mansur’un aşkın hali anlatılmış ve Yaratıcı ile bütünleşme halinde Hallac-ı Mansur’un kendisini nasıl gördüğüyle ilintili olarak tevazu ve bir’lik temaları işlenmiştir:

> “Ben Allah’ım” (Ene’l-Hak) demeyi insanlar büyüklük iddia etmek sanıyorlar. ‘Ben Hakkım’ demek büyük bir alçakgönüllülüktür. Bunun yerine, “Ben Hakk’ın kuluyum, kölesiyim” diyen, biri kendi varlığı, diğeri Tanrı’nın varlığı olmak üzere iki varlık ispat etmiş olur. Hâlbuki ‘Ben Hakk’ım’ diyen, kendi varlığını yok ettiği için, ‘Ene’l Hakk’ diyor. Yani, ‘Ben yoğum, hepsi O’dur; Tanrı’dan başka varlık yoktur. Ben sırf yokluğum ve hiçim.’ Bu sözde alçak gönüllülük daha fazla mevcut değil midir? İşte bu yüzden halk bunun manasını anlamıyor. Bir adam Tanrı’ya, sırf Tanrı’nın rızası için kulluk ederse, onun kulluğu açıktır. Tanrı için olsa da kendini, kendi işini ve Tanrı’yı görüyor. Böyle bir kimse suya batmış olamaz; suya batmış, artık hiçbir hareketi ve fiili kalmayıp, hareketi suyun hareketi olmuş olan kimseye derler” (Mevlâna, 2015: 86).

Transandantalizm çerçevesinde düşünüldüğünde özde mevcut olan ilahi güç ve evrensel ruha kulak verilip, telkinlerine uygun olarak davranıldığında kişinin

Yaratıcıya benzer olacağı, O'nun gibi mükemmelleşeceğine inanılır. Tasavvufta ise geçilen belirli aşamalar neticesinde kişinin ayrı bir varlık iddiasında bulunmadan Yaratıcı ile birlik iddiasında bulunacak kadar aşkın hal yaşadığı görülmektedir ve Hallac-ı Mansur'un yaşadığı aşkın halden, analiz ettiğimiz eserde birden çok fasılda bahsedilmiştir. Bunun yanı sıra tasavvufi bağlamda aşkın hali sağlayan gücün ilahi aşk olduğu inancı vardır. Rumi dinin esasının metafizik olduğunu ve hissedilen kozmik duyguların kolaylıkla açıklanamayacağını, bunları ifade etmede dinin değil, sevgi dilinin tek araç olabileceğini düşünür, ilahi aşk varsa din zaten onun içerisine dahildir, der (Ahmadi, 2014: 137). Hallac-ı Mansur'un bu ifadesini panteizmle bağdaştıran mistikler olsa da Hallac, "Tanrı'nın mutlak aşkınlığı"nı, O'nu ebediyete kadar "hades"ten, diğer bir ifadeyle yaratılandan ayıran "kıdem"i içeren bir kuramı benimsemiştir (Schimmel, 2018: 118). Bu anlamda Transandantalizmde özde var olan güçten gayrısının hükümsüz olarak görülmesine Mevlâna'nın görüşünün paralellik teşkil ettiği söylenilebilir. Aşkın bir halin yansıması olarak da Peygamberin Tanrı diliyle konuşmasının anlatıldığı bahis *Fîhî Mâ Fih'*te şu şekilde geçmiştir:

> "Peygamber mest olup, kendinden geçtiği zaman konuşmaya başlar ve: "Allah dedi" derdi. Zahiren onun dili böyle söylüyordu ve o arada yoktu. Bunu söyleyen gerçek Tanrı idi. Çünkü o daha önceden, kendinin böyle bir sözü bilmediğini, bundan haberi olmadığını görmüştü. Şimdi böyle bir söz söyleyince, kendisinin daha önceki kimse olmadığını ve bunun Tanrı'nın tasarrufundan ibaret bulunduğunu bilir" (Mevlâna, 2015: 82).

Wayne *Transandantalizm Ansiklopedisi'*nde Channing'in insanların Tanrı'nın yansıması olduğunu ve bireyin Tanrı-insan ilişkisinin göstergesi olup bunun dinle tecrübe edileceğini söylediğini belirtmiştir. Channing dinin "istek, ümit, çaba" içermesi ve insanların Tanrı'ya benzer olmasından dolayı spritüel özellikler barındırması gerektiğini düşünür ve Tanrı-insan ilişkisinin itaati değil benzemeyi içerdiğini söyler. Tanrı'yı yüceltmenin O'nu yaklaşılmaz bir güç olarak görmek ya da faydasız övgüler yağdırmakla değil, aksine O'nun bitmez tükenmez bir ışık şelalesi, güç kaynağı olduğunu bilerek O'na yaklaşmakla mümkün olduğunu söyler (2006: 166). Bu doğrultuda *Fîhi Ma Fih'*te şu ifadeler yer alır: "Ulu Tanrı insanı

kendinden bizzat bilgin, bilen ve bilgili kılmış olduğundan, insan kendi varlığının usturlabında zaman zaman, Tanrı'nın tecellisini ve eşsiz güzelliğini, parıltı halinde görür. O Cemal hiçbir zaman bu aynadan eksik olmaz" (Mevlâna, 2015: 56). Mevlâna'nın bu görüşünün bireyin kendinden hareketle Yaratıcısını bilebileceği düşüncesine de temel oluşturduğu söylenilebilir.

Mevlâna *Fîhi Mâ Fîh*'te insanın yaratılmışlar içerisinde Tanrı'nın bütün sıfatlarına mazhar olan yegâne varlık olduğunu ifade etmiştir. Bu perspektif, Transandantalistlerin öze-güven duymalarına kaynak oluşturan bakış açılarıyla benzerlik göstermektedir, nitekim Transandantalistler de fıtraten özlerinde var olan ilahi güce kulak vererek öze-güveni telkin etmişlerdir. İnsan da kendini bildiği ölçüde, yaratılışındaki mükemmelliği gördüğü kadarıyla bunu, gerçek sahibi olan Tanrı'nın yansıması olarak addeder ve *Fîhi Ma Fih*'te geçen ve insanın Tanrı'nın usturlabı olması ve usturlaptan anlayan olmadıkça yani kişinin kendisini bilmesinden yoksun olması durumunda usturlabın da bir anlam ifade etmeyeceği izah edilmiştir. İnsan Tanrı için usturlab, usturlab da felekler için ayna mahiyetindedir:

> "İnsan, Tanrı'nın usturlabıdır. Yalnız usturlaptan anlayan bir müneccim lazımdır. Terecinin veya bakkalın usturlabı olsa bile, bunun onlara ne faydası vardır ve o usturlaba feleklerin ahvalinden, dönmelerinden, burçlarından, bunların tesirlerinden ve değişmelerinden, daha bunun gibi şeylerden ne anlarlar? Binaenaleyh usturlab müneccim için faydalıdır. Çünkü 'Kendini bilen Tanrısını da bilir.' Bu bakımdan usturlab nasıl feleklerin aynası ise, insanın vücudu da Tanrı'nın usturlabıdır. Çünkü Kur'an'da onun hakkında: 'Biz Âdemoğullarını aziz ettik' (İsrâ, 17/70) buyurulmuştur (Mevlâna, 2015: 56).

Hakikat bilgisine erişildiğinde Tanrı'yı bulmak mümkündür ki Tasavvuf bu anlamda insanın hakikati öğrenme yolculuğunda ona eşlik eden bir arkadaş olarak addedilir. Ruhundan insanlara ruh bahşetmiş olan Tanrı'dan insan çok farklı değildir, özünde birlik arzeder. Allah "Ben size şah damarınızdan daha yakınım" (Kaf, 26/16) buyururken ya da "Her nerede olursanız olun, Ben sizinleyim" (Hadîd, 57/4) derken

insanlarla bütün olduğunu ifade ediyor. Başka bir ayette "O sizde görmüyor musunuz?" (Zâriyat, 51/21) derken de Yaratıcı ve âdemin bir bütün olduğuna işaret ediliyor. Tasavvuf anlayışında Tanrı hissedilir ve "Kişi kendini idrak ettiğinde tanrısını bulur" görüşüne paralel olarak sufiler kişinin kendisini bilmesi aracılığıyla Tanrı'yı bilebileceği görüşünü benimsemişler ve insanın yaratıcıyı tecrübe etmesinin yine kendisi üzerinden mümkün olacağı görüşünü savunmuşlardır (Kılıç, 2014: 37-38). Bu bahislerde geçen birlik fiziksel birlik değildir, Yaratıcının mutlak güç sahibi olarak her yerde mevcudiyetinin hissedilmesine vurgu yapılmıştır.

Transandantalistler insanların Tanrıya benzerlik taşımalarından dolayı özlerinde iyi olduklarını ve mükemmele erişebilecekleri görüşünü benimsemişlerdir. Üniteryenizmden Transandantalizm'e geçişte "Öz Kültür" başlıklı yazısıyla etkili olmuş William Ellery Channing, Tanrı'nın mükemmelliğinden bahseder ve tüm insanları kapsayıcı olduğunu söyler. Tanrı'nın sonsuz olduğunu, sınırları olamayacağını, bireyin sahip olduğu konumdan, durumdan bağımsız olarak özünde ilahi güce sahip olması nedeniyle harika olduğunu ifade eder (Phillips ve Ladd, 2006: 33). Transandantalizmde birey'in ön plana çıkarılması ve öz'e güven duyulmasının vurgulanmasının ardında yatan gerçek budur. İbnü'l Arabî ile kelam ve fıkh temelli olan tasavvuf ilmi 'külli ilim' olarak yeni bir çerçeve kazanmış, tasavvufun konusu Allah'ın varlığı olmuştur ki bu tevhit anlayışından farklı olarak tevhit "Allah hakkında kemâl ve tamlık" anlamlarını kazanmış ve bireyin bu kemâlata erişebilmesinin belirli nefsi terbiye aşamalarından geçmesiyle mümkün olduğu savunulmuş ve Esma-i Hüsna ile zuhur eden ahlâk ilkelerine sahip olarak insan ve Allah ahlâkını yakınlaştırmak amaçlanmıştır (İbnü'l Arabî, 2015b: 29). Tasavvufi perspektifte yapılması gereken ilk şey nefsi yok etmektir ve nefsi yok etmek için sırasıyla "tevbe, züht, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, Allah'a teveccüh, sabır, murakabe, rıza" aşamalarından geçilmesi gerekir. En nihayetinde Vahdet (Birlik) makamına ulaşılır ve bu makamda Fenafillâh (Allah'da yok olma) hâli yaşanır. Bunun akabinde Bekâbillah gelir ki bu aşama "Allah ile olma" hâlidir (Pala, 2012: 26). Tasavvuf ehli bu aşamaları tecrübe etmiş ve nihai aşamada Allah ile olma mertebesine erişmiş kişidir.

Yaşamın gayesi "gözlemlemek, incelemek, bireyin doğayla ilişkisini çözümleyip idrak etmek"tir. İncelemek ve gözlem kişinin evrenle manevi bir bağ kurması için fırsat verecektir ancak bunun için bireyin etrafındakileri görme konusunda eğiliminin olması gerekir (Wayne, 2006: 188). Transandantalist Thoreau gibi toplumdan uzak yaklaşık iki yıl doğayla baş başa hayat sürme eğilimini gösteren birey manevi bağını kurmaya muktedir olacaktır. Tasavvufi bağlamda değerlendirildiğinde görme ve gözlemle elde edilen bilgi "Ayne'l-yakîn" olarak ifade edilir. " Ayne'l-yakin, ilme'l-yakin ile birlikte yani hem bilgi hem de gözlem/şuhûd ile Allah'ın müşahade edilmesidir. Ayne'l-yakin'e sahip olanlar eşyanın hakikatini bilirler, âlemde Allah'tan başka hiçbir şey görmezler" (İbnü'l Arabî, 2014: 369). Görünenin ötesini algıladığında birey, kendisini, benliğini aşar, hakikate erişir ve Tanrı'nın istediği gibi yaşar (Phillips ve Ladd, 2006: 34). Aslında bireyi hakikate eriştirecek olan kendini bilmesi, benliğini aşması, görünenlerden hareketle görünmeyene erişmesidir. İncelediğimiz eserde görünürdeki güneşin ardında hakiki bir güneşin olduğu ve görünenin, hakikatin sadece bir yansımasından ibaret olduğu dile getirilir ve âlemde görünen güneşin bireyi aslolana davet ettiği, hakikat bilgisine işaret ettiği ifade edilir:

> "…O halde anlamış olduk ki bu suri güneşten başka bir güneş daha vardır. Bununla gerçekler ve manalar keşfolunur. Senin bu sığındığın ve memnun olduğun cüzi bilgi, o büyük bilginin fer'i ve ışığıdır. 'Onlar uzak bir yerden çağırırlar' (Fussilet, 41/44) buyrulduğu gibi. Bu ışık seni o büyük bilgiye ve esas olan güneşe doğru çağırır" (Mevlâna, 2015: 231).

Mevlâna'nın yolundan ilerleyen oğlu Sultan Veled'in *İbtidâ-nâme'sinde* de "bu âlemin o âlemin bir zerresi olduğu, bu âlemin sınırlı ancak öteki âlemin sınırının olmadığı ifade edilir. "O âlemlerin hepsi de Hakk'ın nurları ve eserleridir ve Hak'la durur; onun nurlarıyla diridir. Bu sınırlı âlemden geçtin mi, Tanrı katında olan o sınırsız âleme ulaşırsın" diyen Sultan Veled, hakikat güneşinin yanında gök ve yerin bir zerre bile olmadığını söyler (2001: 323). Benzer şekilde incelediğimiz eserin altmış ikinci faslında doğadaki varlıkların Mutlak Varlık'ın yansımasından ibaret olduğuna dair insanın gölgesinin temel alınarak kıyasa tabi tutulması gibi "göklerin,

ayın, güneşin ve yerin yedi katının meydana gelmesi için nasıl bir akıl ve bilgi lazım geldiğini kıyas et" ifadeleri yer almaktadır. Bunun devamında ise dünyada var olan her şeyin küllî aklın bir yansıması olduğu ifade edilmiş ve "Akl-ı cüzinin gölgesi insana uygun olan bir şekilde, varlıklardan ibaret olan akl-ı küllînin sayesi de ona göredir" sözleriyle mukayesede varlıkların kaynak olduğu belirtilmiştir (Mevlâna, 2015: 244).

Hz. Mevlana: "Allah'a yemin olsun ki sen öncelikle O'nun sıfatlarından doğdun, hemen tekrar O'nun sıfatlarına dön!" der ve insanla hakikat arasına perde çeken şeyin insan ve hakikat arasındaki ayrılık olduğuna işaret eder. Yaratıcının kendini gizlemesi, insanları arayışa yöneltmek ve arayışlarının mükâfatı olarak kendisinden haberdar olmalarını sağlamaktır, bu O'nun ilahi politikasıdır (Brodbeck, 2015: 59). Allah kendisini bildirmek üzere varlıkları hâlketmiş ve yeryüzünde halife olan nebileri, erenleri kendi sıfatlarıyla donatmıştır.

> "Yüce Tanrı zıddı olmadığından: 'Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim' buyurduğu gibi, bu nurun belli olması için, karanlık olarak yaratılmış bulunan bu âlemi yarattı. Bunun gibi nebileri ve velileri de: 'Benim sıfatlarımla çık, halka görün' diyerek vücuda getirdi" (Mevlâna, 2015: 119).

Vahdet ehli görüşleri itibarıyle ikiye ayrılırlar, bunlardan ilki vücudun tek olduğunu, bunun da Allah'tan ibadet olduğunu ileri sürer. İkinci grup ise vücûdun hayali ve hakiki olmak üzere iki türünün mevcut olduğunu, "Allah, yok görünen bir varlık, âlem ise var görünen bir yokluktur" görüşünü benimseyenlerdir. Âlemin bir göstermelikten ibaret olduğunu ve hakikatin Allah olduğuna inanırlar (Nesefi, 2013: 46). İnsanın ruhu yüce âleme aitken, bedeni süflî âleme aittir. Kimileri süflî âlemin fani olduğunu idrak edip yüce âlemi arayışa geçer, kimileri de aradığını bulur ve kemalata erişir (Nesefi, 2013: 48). Varlık âleminde olan her şey, Allah'ın Vacibü'l-vücudu ile ilintilidir ve bir ağaç tüm dalları, yaprakları ve meyveleri ile bir çekirdekte nasıl gizliyse mevcut olan her şey, cereyan eden olaylar ve hakikat Zat-ı ahadiyette gizli mahiyettedir (İbnü'l Arabî, 2014: 334). Transandantalizm çerçevesinde değerlendirildiğinde de yaşamanın gayesi hakikate erişmektir. *Fîhi Mâ*

Fîh'te gerçek âlemin aranması gerektiği ve öz olarak ifade edilen insani tarafın "bilgi, hikmet ve Tanrı'nın cemali" ile beslendiği ifade edilmektedir:

> "Bir âlem vardır, biz onu aramalıyız. Bu dünya ve dünyada olan güzel, hoş şeyler insanın hayvanlık tarafının nasibidir. Hayvanlığını kuvvetlendirir. Esas olan insanlık tarafı ise, günden güne eksilir. İnsan konuşan bir hayvandır, derler. O halde (o) iki şeyden ibarettir. Bu dünyada onun hayvanlık tarafının yiyeceği, bu şehvet verici şeyler ve arzulardır. Özünün, yani insan olan tarafının besini ise bilgi, hikmet ve Tanrı'nın cemalidir. İnsanın hayvanlık tarafı Hak'tan, insanlık tarafı ise dünyadan kaçmaktadır" (Mevlâna, 2015: 98).

Rumi tevazu sahibi olup bencilliğin ve kibrin yenilmesinin kişinin ibadetinde samimi olması için önemli olduğunu düşünür. Tanrı insanların orijinal konumlarına dönmelerini ister ve bu hale dönmek insanın sorumluluğundadır (Ahmadi, 2014: 136). Benzer şekilde Transandantalist Thoreau da toplumdan uzak geçirdiği iki yılda kendini bulma amacı taşır ve bunun dünyada olup bitenden uzak, kendisini keşfedebileceği bir ortamda mümkün olduğunu bilinciyle hareket eder. *Fîhi Mâ Fîh*'te peygamberlerin gönderilme amacı ve velilerin varlık sebebi kişinin yaratıldığı surete geri dönmesi, kendini arındırması olarak açıklanmaktadır:

> "Ulu Tanrı, veliler ve nebiler gönderdi. Bunlar, büyük ve temiz sular gibidir. Tanrı'nın bundan maksadı, her bulanık ve ufacık suyun, arızi olan renginden ve bulanıklığından kurtulması, kurtulduktan sonra da kendini temiz görünce: 'Ben mutlaka önce böyle temizmişim!' diye hatırlaması, o renklerin ve bulanıklığın arızi olduğunu bilmesi ve bu arızi şeylerden, önceki hâlini aklına getirmesidir" (Mevlâna, 2015: 76).

Wayne'nin ifade ettiği üzere Emerson tarafından ortaya atılan ve Transandantalizm akımında mihenk taşı mahiyetinde olan "doğa" felsefesi bireysel ruh tarafından doğanın tecrübe edilerek anlaşılabileceği, bilimsel yöntemler ve deneysel çalışmalardan uzak bir şekilde edinilen tecrübelerle Tanrı'ya

yakınlaşılabileceği görüşünü savunur. Manevi âleme ait olmayan ve bireysel ruh ile aklın haricinde maddi âleme ait olan her şey doğa kapsamında görülür. Birey doğayı gözlemlemeli, gözlemi esnasında var olan her şeyin manevi âlemle ilintili olduğunu, ulvi ve aşkın bir gücün yansıması, insan varoluşuna ve ahlâka dair evrenselliğin göstergesi olduğunu fark etmelidir (Wayne, 2006: 188). Emerson "The Transcendentalist" başlıklı denemesinde insanların düşünce itibariyle idealistler ve materyalistler olarak ikiye ayrıldıklarını söyler ve materyalistlerin "gerçekler, tarih, şartların gücü, insanların ilkel istekleri", idealistlerin ise "düşünce, irade, ilham, mucize, bireysel kültür" kavramlarını benimsediklerini ifade eder (1950: 87). Transandantalist Emerson her şeyin bireyin yüceliğini kabul etmek üzere yaratıldığını, sezginin akla üstünlüğünü ve doğa ile bireyin kendinde spiritüel bir gücün var olduğunu söyler (Gray, 2011: 59). Doğa ve bireyin bu anlamda ilahi esintiler taşıdığı söylenilebilir.

> "Feleğin dönmesi ile kâinat üzerindeki tasarrufu ve bulutların tam vaktinde yağmur yağdırması, yazın ve kışın zamanın değişmesini görüyorsun. Bunların hepsi bir hikmete ve sevaba dayanır. Bu cemâd olan bulut vaktinde yağmur yağdırmanın gerekli olduğunu ne bilir? Bu bitkiyi kabul edip, bir yerine on veren toprağı da görüyorsun. Bunları bir kimse yapıyor. İşte sen asıl onu gör. Bu âlem vasıtasıyla, bu işleri yapanı talep et ve ondan yardım iste. İnsanın suretinden onun manasını nasıl anlatıyorsan, âlemin sureti vasıtasıyla da manasından haberdar ol" (Mevlâna, 2015: 82).

Kişi doğada olup biten eylemlerden hareketle her şeye muktedir olan gücü görebilmeli, bu nedenle görünenin ötesini keşfetmeye talip olmalıdır. Görünen boyutun ötesine geçemeyen birey materyal dünyanın parmaklıklarını aşamaz ve Transandantalistlerin de benimsediği üzere spritüelliğe erişemez. Doğada var olanlardan hareketle Tanrıya erişmeyi amaçlayan Transandantalistlere benzer şekilde Tasavvufta da "her şeye Tanrı'nın gücünün yansıdığı" düşünülür ancak doğaya ilahi nitelikler yüklenmez, salt Mutlak Gücün yansıması olarak düşünülür. "Plato; or, the Philosopher" başlıklı yazısında Emerson doğayı "yaratan" olması itibariyle güçlü

olarak nitelendirir (1950: 477). İncelediğimiz eserde doğadaki eylemlerin Yaratıcının sonsuz gücünün emaresi olduğuna dair ayetlere de yer verilmiştir:

> "Ulu Tanrı da fevkalade lütufkâr olduğundan göze görünmez. Yeri ve göğü, O'nun kudretinin ve sanatının görünmesi için yarattı ve bunun için: 'Onlar başlarını kaldırıp gökyüzüne bakmıyorlar mı? Onu nasıl kurduk, nasıl donattık' (Kâf, 50/6) buyuruyor" (Mevlâna, 2015: 235).

Transandantalizmin ortaya çıkmasında temel unsurlardan birisi olan Romantizm akımı Transandantalistlerin doğadaki kaynaklara bakarak hakikati görmeyi amaçlamalarında etkili olmuştur. Bu anlamda Transandantalistler "doğaya duygular ve heyecanlar atfeder ama Romantikler doğada daha otantik olduğu varsayılan bir hakikat bulmayı" amaçlarlar. Transandantalistlerin sezgi gücüne önem vermesinin şekillenmesinde yine Romantikler etkili olmuş ve Rousseau'nun "kalbim neyse ben oyum" diyen, "yüreğe hitap eden, basit ve sade hakikati, uygunluk kaygıları olmadan, uygarlığın yapaylıklarını umursamadan söyleyen doğa" görüşü ve yine kalbin mahiyetini "akıl onu haksız olduğuna inandırmaya çalıştığında bile neyin doğru olduğunu bilen yürek" anlayışıyla ön plana çıkarması gibi anlayışların etkisi fazla olmuştur (Droit, 2013: 168). Bu anlamda ruh mutlak olana işaret eder, ölümsüzdür ve bizi aydınlatan hakikat güneşine bizi yönlendirir (Emerson, 1878: 60). Transandantalistler, hakikate duyularak erişilebileceğini, hakikatin akılla kavranamayacağını düşünürler; tanrısal olanın, bilge doğanın aracısız kalple, kitap olmaksızın okunabileceğine inanır, aklın doğanın sesine olumsuz etkisi olabileceğini, yapay engellerin oluşumuna sebebiyet verebileceği ve bireyin kendisini kaybedeceği tuzaklar kurabileceği kaygısını taşırlar (Droit, 2013: 170). Transandantalizmin çıkış noktasında zaten deneysel çalışmaları ve her şeyi mantığa büründürmeye getirilen eleştiri yatar. *Fîhi Ma Fih*'te akıl kavramının sınırlılığına işaret eden ve Transandantalistlerin perspektifiyle ortak olan ifadeler şu şekildedir:

> "Akıl, anlamış ve anlayış kabiliyetini haiz olmasına rağmen, her zaman gece gündüz Yüce Tanrı'yı anlayış ve kavrayışta düşünmekten, çalışıp çabalamaktan mustarip olan ve kararsız

> bulunan şeydir (…) Şu halde insan, çalışıp çabalamadan geri duramayan, cehdle dolu olan ve Tanrı'nın yüceliğinin nuru etrafında kararsız, huzursuz bir halde dolaşan kimsedir. Hak ise insanı yakar, yok eder ve hiçbir akla sığmaz, hiçbir akılla anlaşılmaz" (Mevlâna, 2015: 78-79).

Transandantalizmde akıl öz kontrolü sağlamada bir araçtır. Emerson, "Kader" (Fate) başlıklı denemesinde dünyadaki sınırlılıkları kadere bağlayıp sahip olunan "güç"ün göz ardı edilmesinin yanlış olduğunu, şartların "doğa"yı oluşturduğunu ve "doğa"nın yapabileceklerimizden teşekkül olduğunu, ancak yapamayacaklarımızın kısır döngüsünde kaderi suçladığımızı, kişisel olarak sahip olunan güçle bu sınırlılıkların aşılabileceğine inanılması gerektiğini dile getirir. İnsan aklının kaderden daha üstün olduğunu ileri sürer ve aklın kaderi insanın kendi lehine çevirmesi için araç olduğunu söyler. Öz-yönetim için özgürlük sağlayan bilgi güçtür (Wayne, 2006: 108). *Fîhi Mâ Fîh*'te bir bilginin emirlerinin dilemesi haricinde bilgi sahibi olmayı arzu etmemesi durumunda sahip olduğu bilginin Tanrı için olmuş olacağı ve bu yolu benimsediğinde yani Tanrı rızası için bilgi sahibi olduğunda bundan sevap kazanacağı çünkü yaradılışının bu yönde olduğu anlatılmıştır. Akabinde ise Transandantalistlerin akıla dair perspektiflerine benzer şekilde aklın mahiyetini örnekleyen şu ifadeler yer almaktadır:

> "Tıpkı balığın sudan başka bir yerde yerleşip yaşayamayacağı gibi onun elinden gelen ancak budur. Böyle bir bilginin, hareketlerini idare eden ve ayarlayan akıldır. Herkes ondan korkar ve insanlar bilerek veya bilmeyerek, onun ışığından ve aksinden yardım görürler" (Mevlâna, 2015: 47).

Emerson "Self-Reliance" başlıklı yazısında bireyin kendi düşüncelerine inanmasının başkalarının düşüncelerine, doğrularına uygun olarak davranmasından daha önemli olduğunu dile getirir, çünkü başkalarının doğrularına uygun davranarak kişinin kendi doğasına aykırı davrandığını söyler ve bunu önlemek adına bireyin sezgilerine kulak vermesi gerektiğini ileri sürer (Chaudhary, 2015: 12). Geleneksel ibadet ya da inanış şeklinin devam ettirilmesine dair Emerson atalarını takiben

insanların gelenekçi yöntemle farkında olmaksızın ibadet ettiklerini dile getirir (1950: 41). Öze-güven duyması ve sezgilerine kulak vermesi de Transandantalistlerin temelde vurgu yaptığı konular olan bireyin doğuştan kutsal ve yüce olmasına dayandırılmıştır (Delano, 1983: 12). Transandantalistlerin bireyi ön plana çıkaran söylemlerinin temelinde yatan görüş, harici dini kurumlar ya da dini liderlerin tesirinde yapılan eylemlerin insan doğasına aykırılık teşkil ettiğidir. Sezgi gücüyle doğruların kavranabileceği görüşünü benimsemeleri de buna paralellik arz eder. Tasavvufi ve Transandantal bağlamda ele alındığında sezgi gücünün belirmesinin farklı olduğu görülmektedir. Tasavvufi perspektifte sezgi gücünün mülhem olması belirli mertebeleri geçtikten sonra Yaratıcının lütfettiği bir hâlken, Transandantalistler doğru bilgiye eriştirecek sezginin oluşmasını belirli mertebelere bağlamamışlardır. Tez kapsamında incelenen eserde de sezginin güvenilir bir kaynak olması ziyadesiyle belirli mertebeleri aşmış şahıslara lütfedilen bir özellik olarak yansıtılmıştır:

> "Veliler ve nebiler kendilerini mücahededen alıkoymazlar. İlk mücahedeleri nefislerini öldürmek, arzu ve şehvetlerini terk etmektir. Bu büyük bir savaştır. Vasıl olup emniyet makamına yerleşince, eğri ve doğru onlara keşfolunur" (Mevlâna, 2015: 165).

Benzer şekilde yirmi yedinci fasılda da sezgi gücünün erenlerde mevcut olduğunu kanıtlar bir bölüm yer almaktadır:

> "Şeyh Nessac Buhari, büyük ve gönül sahibi bir adamdı. Okumuş adamlar ve büyükler onu görmeye gelir ve karşısında iki dizleri üzerine çöküp otururlardı. Şeyh ümmi idi. Kur'an'ın ve hadislerin tefsirini onun ağzından işitmek istedikleri zaman: 'Ben Arapça bilmem, siz ayetin yahut hadisin tercümesini söyleyin ki ben de onlara mana vereyim,' derdi. Onlar ayetin tercümesini söylerler, o da tefsirine ve tahkikine başlardı: 'Mustafa (Tanrı'nın selam ve salâtı onun üzerine olsun) bu ayeti söylerken falan makamdaydı. O makamın ahvali şöyledir,' der ve

> o makamın derecelerini, yollarını, oraya erişmenin usülünü bütün etrafı ile anlatırdı" (Mevlâna, 2015: 146).

Tasavvufi perspektifte daha önce de bahsedildiği üzere sezgi gücü belirli aşamaları geçmiş ve yukarda da bahsi geçtiği üzere okuma-yazması olmayan bireyin tasavvufi olarak kaydettiği aşamalar neticesinde bilginin kalbine mülhem olma halini tecrübe etmesidir diyebiliriz. Ayrıca sezgi gücü o yolun talepkârı olan kişiye bahşedilmektedir. Buna istinaden yirmi yedinci fasılda şu ifadeler yer alır:

> "Söz, dinleyenin anlayışı nispetinde gelir. O, hikmeti çekmedikçe hikmet de çıkmaz. Onu ne kadar çeker ve ondan ne kadar gıda alırsa hikmet de ona o nispette gelir (ilham olur). Yoksa: 'Bana niçin söz ilham olmuyor' derse, o zaman ona: 'Allah, Allah! Sen niçin çekmiyorsun, istemiyorsun?' cevabı verilir" (Mevlâna, 2015: 148).

Transandantalistler Üniteryenizm'in mistisizm ve spritüellikten yoksun olmasını eleştirmişlerdir. Duygulara önem veren Transandantalistler, sezgi gücünü ve hissiyatı göz ardı etmeksizin doğanın insanı spritüel anlamlandırmaya yönlendiren yönünden istifade etmek için fiziksel gözleme önem vermişlerdir. Sezgi olayları değerlendirmede kilise ve İncil'in yerini almıştır (Wayne, 2006: 168). Emerson insanların özünde iyilik olduğu düşüncesinden hareketle, başkalarının ne düşüneceği kaygısından uzak, din, dine ait kurumsal düşüncelerden uzak, insan kitlelerinin inandıklarından sıyrılarak doğruya erişilebileceğini düşünür. Bu anlamda bireyin taklitten kaçınması ve kendisi olmasını telkin eder. Emerson taklidin bir nevi suikast olduğunu düşünür. Maneviyatını iyileştirmek için kişinin sıradan düşünce ve geleneklerden arınarak öze-güvenmesi ve doğruyu bulması gerektiğini ifade eder (Phillips ve Ladd, 2006: 37). *Fîhi Ma Fih'*te bir Hristiyan'ın geleneksel olarak "babadan kalma" olarak inandığına dair Mevlâna'nın söyledikleri Transandantalistlerin perspektifiyle uyum göstermektedir. Transandantalistler her ne kadar dinin kurumsal boyutundan ya da ilahi metinlerden uzak, salt kişinin özünde var olan ilahi güce dayanarak hayatını idame ettirmesi gerektiği görüşünü baskın olarak benimseseler de geleneksel olarak inanılanın yanlış olduğunun sezilmesi

durumunda terk edilmesi gerektiğini telkin ederler. Bu bakış açısına incelediğimiz eserde Mevlâna ve Hristiyan bir şahıs arasında geçen aşağıdaki konuşma örnek teşkil eder:

> "Tanrı zalimlerin dediklerinden münezzehtir. Sonra Hristiyan'ın: 'İsa'nın toprak olan kısmı toprağa, pak olan kısmı ise pak olana gitti' dediğini söylediler. Mevlâna buna cevap olarak dedi ki: Eğer İsa'nın ruhu Tanrı ise, o halde ruhu nereye gitmiş olabilir. Ruh ancak aslına, yaratanına gider. Eğer İsa, asıl ve yaradan ise, o halde onun gideceği yer neresidir? Hristiyan yine: 'Biz bu inancı babamızdan bulduk ve onu kendimize din edindik' dedi. Ben de ona karşılık olarak dedim ki: Eğer babandan sana, kalp para ve bozuk altın kalmış olsa sen onu ayarı tam başka maddelerden saf ve temiz bir altınla değiştirmez misin, yoksa bu kalp altını üstün mü tutarsın? Babandan sana çolak bir el miras kalsa ve sen bu çolak eli düzeltecek bir ilaç ve doktor bulsan, bunu kabul etmez misin? Bu çolak el bana babamdan böyle kaldı. Ben bunu bozmak, değiştirmek istemem mi dersin? Sen babanın, yaşayıp öldüğü bir yer ve yurt bulsan, sen o fena yerden buraya nakletmek, daima onun tatlı suyunu içmek ve bütün hastalıklardan kurtulmak istemez misin? Yoksa biz bu yer ve yurdu, bu hastalık yapan tuzlu suyu ile bulduk. Burada kalacağız, deyip oraya yapışır kalır mısın? Katiyen bunu akıl ve duygu sahibi bir kimse söylemez. Tanrı sana babanın aklından başka bir akıl, görüşünden başka bir görüş ve iyiyi kötüyü ayırt etme kuvvetinden başka bir kuvvet vermiştir. Sen bunları işlet, yokluğa sürükleyen değil, doğru yola götüren bir akla uy…" (Mevlâna, 2015: 159).

Aynı bahiste geçen ruhun yaratanına dönmesi ifadesi ise Transandantalistlerce de kabul edilen ve tüm evreni kucaklayıp başka insanların doğasını anlamaya yardımcı olan Evrensel Ruh ve ilahi öz kavramını yansıtır. Transandantalizmi etkileyen akımlardan olan Plâtonizm, her şeyin bilinebileceği,

tüm bilgilerin birbiriyle bağlantılı olduğu görüşünü benimser. Neoplatonizmle de bilginin bütününün her şeyi kuşatan evrensel güçten kaynaklandığı görüşü benimsenmiştir. Emerson bunu Evrensel Ruh olarak tanımlamış ve Thoreau tarafından da benimsenen Evrensel Ruh kavramıyla bütünleşip öz bilgiye kulak vererek mükemmelliğe erişilebileceği ileri sürülmüştür (Wayne, 2006: 189). Evrensel Ruh insanlarda mevcut olan ortak parçadır ve insanlar arasındaki muhabbeti ya da uhuvveti sağlayan da tüm evreni kuşatan bir ruhun varlığıdır:

> "Söz bahanedir. Bir insanı diğer bir insana doğru çeken şey, söz değil, belki ikisinde mevcut olan ruhi birlikten bir parçadır…Onu veliye ve nebiye ulaştıran, onların sevgisini içlerinde kaynaştıran, o ortak parçadır" (Mevlâna, 2015: 52).

Evrensel Ruh Platon'un "güzellik, doğruluk, adalet" gibi evrensel idealar sistemine dayanmaktadır. Neoplatonizm, kaynağın "Bir" olduğu görüşüne dayanır. Emerson pozitif güç olarak değerlendirdiği bu Evrensel Ruh kavramını sunmuş ve ilahla bütünleşmeyi bireysel gelişimin gayesi olarak saptamıştır. İnsan ruhu Bir'in parçasıdır. Maddi ve manevi âlem arasında gel-git yaşayan birey kuşatıcı varlığın Bir'liğine erişir (Wayne, 2006: 189):

> "Hepsi Tanrı'nın birliğini itiraf eder: O'nun yaratıcı, yiyecek verici, her şeye tasarruf edici olduğunu ve sonunda Ona dönüleceğini, bağış ve cezanın O'nun tarafından olduğunu bilirler ve Tanrı'nın vasfı ve zikri olan bu sözü işittikleri zaman, hepsi muzdarip olur veya hepsinde bir sevinç ve zevk meydana gelir" (Mevlâna, 2015: 134).

Emerson *Doğa* başlıklı denemesinde kendisini "şeffaf göz küresi" olarak tanımlar. Kendini kendinden arındırmış, hiç olmuş bireyin Evrensel Varlığı daha kolaylıkla idrak edebileceğini, bireyin ampirik çalışmalardan uzak, doğru gözlem yaptığında sezgi güçlerinin aktifleşip, kavramaya ve doğada zuhur edenleri anlamaya açık hale geldiğini ifade eder. Tüm doğa insan aklının bir benzeridir (Wayne, 2006: 188-189). Doğanın ilahi yönü olduğunu söyleyen Emerson, doğadan nasıl ibadet edeceği bilgisini öğrenen kişinin bahtiyar olduğunu söyler (1950: 34). Mutlak

hakikat bireyin aklıyla, deneysel olarak çözümleyebileceği vasıfta değildir ve kendisini sadece ruha ifşa eder. Yaratıcının ruhunun bireyin ruhuyla irtibat halinde olduğu düşünülmekte ve bu Tevrat, İncil, Kur'an'a dayandırılarak açıklanmaktadır (Kawohl, 2002: 11). Asıl olan ruhtur ve tasavvufta da var olduğu üzere bireyin hiçliğini fark etmesi ve hiç olduğunun bilinciyle yaşaması önemlidir. Kendini bilenin Rabbini bilmesinden kastedilenin de kendi hiçliğini fark edebilmesinin bireyin asıl olanın mahiyetini kavramasını mümkün kıldığını ifade ettiği söylenilebilir. Mevlâna da yirmi dokuzuncu fasılda kişinin içini temizlediği ölçüde yüceleceğini, aksi durumda arkalarda kalacağını ifade eder (Mevlâna, 2015: 156). Bir başka fasılda ise yine bu konuya vurgu yapan şu ifadeler yer almaktadır

> "Nasıl ki temiz bir su, dibindeki taşlar, tuğlalar, kiremitler daha başka şeylerle üstündeki her şeyi gösterirse, insanın ruhu da insanın tabiatı ile birlikte yoğrulmuş olan bütün bilgiler ve göze görünmeyen şeyleri gösterir. Böyle altında ve üstünde olan şeyi, ona bir şey ilave etmeden ve bir şey öğretmeden göstermek, suyun yaradılışında vardır; fakat o su, eğer toprakla veya başka renklerle karışırsa, bu özellik ve bilgileri kaybolur, ayrılır ve unutulur" (Mevlâna, 2015: 76).

Kişinin kendinden arınması neticesinde hakikate erişebileceğine istinaden de aşağıdaki bölüm yer almaktadır:

> "O öyle bir sevgilidir ki senden kendine olan sevgiden kıl kadar bir şey kalsa, sana yüzünü göstermez ve kendi vuslatına yol vermez. Dostun sana yüz göstermesi için kendinden ve dünyadan usanıp bıkmalı ve kendi kendinin düşmanı olmalısın. İşte bizim dinimiz de yerleştiği bir gönülden, onu Hakk'a ulaştırmadıkça ve kendine yaramayan şeylerden ayırmadıkça el çekmez" (Mevlâna, 2015: 150).

Emerson doğayı "dil"e benzetir ve günlük hayatta olup biten her şeyi anlamlandırmamızda bu dilden istifade etmemiz gerektiğini, doğanın insan hayatını anlamak için bir öğretmen görevi üstlendiğini ileri sürer (Wayne, 2006: 189). Bu

düşünceden hareketle Transandantalizm'de doğanın konuşan bir dil olarak görüldüğü ve onu dinleyerek hakikate erişildiği söylenilebilir. Bu perspektifle ilintili olarak *Fîhi Ma Fih*'te Yaratıcının "ses ve harften münezzeh" olduğu dile getirilmiş ve O'nun her şeye kadir olan güç olarak evrende gördüğümüz nesneler aracılığıyla konuşabileceği ifade edilmiştir. Her şeyin hal dili ile O'nun varlığının emaresi olduğunu ve akıl sahibi olan insanlar için materyalin ötesinde var olanın keşfedilmesinin mümkün olduğundan bahsedilir

> "Tanrı her türlü ses ve harften münezzehtir. O'nun sözü, ses ve harfin dışındadır. Fakat sözünü istediği her harf, her ses ve her dilden çıkarır. Mesela yollar üzerinde ve kervansaraylarda, her havuz başına taştan bir adam veya kuş yapıp koymuşlardır. Bunların ağzından su akıp havuza dökülür. Akıllı insanların hepsi o suyun, bu taştan yapılmış kuşun ağzından gelmeyip, başka bir yerden geldiğini düşünür" (Mevlâna, 2015: 82).

Hiçbir şey Tanrı'dan gayrı düşünülemez ve her şeyin sonu ona varır. Bu Transandantalistlerin Evrensel Ruh ve birlik anlayışlarını destekler niteliktedir. *Fîhî Mâ Fih*'te Tanrı haricinde olan şeylere duyulan sevginin aslında Tanrı için olduğu, her şeyin neticede Tanrı'ya vardığı ifade edilmiştir (Mevlâna, 2015: 160).

Transandantalistler'in beslendiği "idealizm" materyal dünyanın ötesiyle, insanın aklen kavranabildikleri ve düşünce düzeyinde varlığı kabul edilenlerle ilgilenir. Bu anlamda Transandantalistler için bireysel sezgi kişiyi doğru bilgiye eriştirir (Wayne, 2006: 153). Mevlâna bir beyitinde "Biz akla karşı değiliz. Aklın adını kötüye çıkaran, bizim ilmimizde aklı kötü kılan şey, aslında akl-ı cüz'idir" manasında "Akl-ı cüz'i akla ra berdnam kerd" demiştir. Akl-ı cüz'i problemli kılan şey onun Allah'ı bulmada aracı olacağıdır ki bu mümkün değildir çünkü Allah duyu organlarıyla bulunamaz. Aslolan akıl, akl-ı külli'dir ki o "Ben senin Rabbin değil miyim?" (Araf, 7/172) ayetinde geçen soruya muhatap olmuştur. Kişi bu kemâlata eriştiğinde mü'minlik vasfı kazanır (Kılıç, 2014: 86-87).

> "Güneş her zaman mevcuttur, hazırdır ve her şey onun sayesinde sıcak bulunur. Fakat güneş göze sığmaz ve insanlarda ondan diri

> olduklarını, ısındıklarını bilmezler. Fakat ister şükür ister şikâyet ister hayır, ister kötü olan bir sözle ve bir cümle vasıtasıyla söylenmiş olsun, güneş göze görünür. Tıpkı gökteki güneşin her zaman parladığı halde, ışığı bir duvara vurmayınca göze görünmemesi gibi. Bunun gibi harf ve ses vasıtası olmadıkça söz güneşinin parıltısı da peyda olmaz. Her zaman varsa da o 'Latiftir, görünmez' (Enam, 6/103) buyrulduğu veçhile, görünmesi için bir kesafet lazımdır" (Mevlâna, 2015: 221).

Rumi'nin Batı dünyasında meşhur olmasının nedeni onun insanlara karşı olan bakış açısıdır, insana derin saygı duyar ve bu eserlerine de yansır. Rumi insanların kendilerini bulup, keşfedip tanıdıklarında harika mahlûkatlar olduklarını söyler. Dünyanın yaratılmasındaki temel sebep insandır. Tanrı insanı kendisi için, evrende olan diğer her şeyi de Tanrı'ya erişme yolunda insanın istifade etmesi için yaratmıştır (Ahmadi, 2014: 137). Transandantalizm perspektifinde de birey çok önemlidir, ilahın ruhunu taşır ve bundan hareketle bireyin öze-güvenmesi yeterlidir çünkü ilahi ruh ahlaki çerçevede iyi ve doğru olanı telkin edecektir. Öze-güvenen kişi harici kurum ve kişilerin boyunduruğundan kurtulacak öze güvenmesinin neticesinde kendini gerçekleştirebilecektir.

Âlem Tanrı'nın vücudunu sergilediği bir meclistir ve insanlar bu meclis aracılığıyla onun varlığını kabul ve ispat için delil bulurlar.

> "İşte bu âlemde Tanrı'nın vücudunu göstermek için kurulmuş bir meclistir. Tanrı'nın varlığını kabul ve ispat eden yahut etmeyen olmazsa, güzelliği kalmaz ve her ikisi de Tanrı'yı ispat edicidir" (Mevlâna, 2015: 205).

Transandantalizmde doğa sadece Mutlak Gücü keşfetmede bir araç olarak görülmez, aynı zamanda bireyin tüm evrene hâkim olan Evrensel Ruhu keşfetmesi, cereyan eden olayların birbirleriyle ilintili olduğunu keşfetmesinde de önemli bir unsurdur. Transandantalistlerin öncülerinden olan Thoreau ve Emerson, doğanın bireyin spritüel gelişimini ve dünyayla bağ kurmasını sağladığını düşünür çünkü Transandantal bağlamda mevcut varlıkların birbirleriyle ilintili olduğuna ve her şeyin

bir olduğuna, her parçanın bir bütüne ait olduğuna inanılır (Manzari, 2012: 61). Var olan her şeyde, zuhur eden her düşüncede âlemin hakikati ve eşyanın mahiyetini, Tanrının yüceliğini fark etme ve benin benliğini keşfetme bireyin özünü keşfetme sürecinde deneyimlemesi gereken konulardır (Chittick, 2011: 223). Birey kalbince hakikat olarak addedilen ve hayatının görünen kısmının ötesindeki aşkın birliğe özlem duyar. Bu özlem vuslatla son bulmadığında bireye acı verir fakat aslını keşfetmeyi sağlamasından dolayı da nimettir (Vaughan-Lee, 2014: 37). Mevlâna tabiatta mevcut olan güzellikleri, Yaratıcının güzelliklerini izah etmede bir araç olarak kullanır. Tükenmez bir hazine olan tabiatın sırrı insan idrakini aşan türdendir, bu nedenle "insanlara bu sonsuz hazineden alınacak dersleri, duyular âlemi olan tabiat ve canlılardan seçmek" Mutlak Varlık'ın güzelliklerini yansıtması nedeniyle Mevlâna'nın sıkça başvurduğu bir usüldür. Esrarı da çözebilecek olanlar akleden ve hissedebilen kişiler olmuştur (Kayaoğlu, 2002: 152-153). Nitekim sırra vakıf olmak belirli niteliklere sahip olmayı gerektirir.

> "…Böylece bütün şeyler zincir gibi birbirine bağlı olarak, ta aziz ve celil olan Tanrı'ya kadar uzayıp gider. İstenilen, aranılan O'dur ve O'nu, başka şey için değil, kendisi için isterler, çünkü O, her şeyin üstünde ve hepsinden daha iyidir. Daha yücedir, daha şerefli, daha güzel ve hoştur" (Mevlâna, 2015: 138).

"Tevhîd, aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen her şeyden soyutlama" halidir. "Bir "vecd, zevk, keşf, düşünce sanatı" olan tevhid, "bütün kâinatı ve kâinatta olan biten her şeyi Allah'tan bilme, Allah'la bütünleme ve Allah'ın bu birliğini, bütünlüğünü ilahi keşf yoluyla vecd ve zevk içinde yaşayarak, tadarak elde edebilme"dir (İbnü'l Arabî, 2014: 367). Bir'lik *Fîhi Mâ Fîh*'te metaforik olarak kullanılmış ve özde var olan birlik'e vurgu yapılmıştır, bu anlamda Transandantalizm felsefesinin Evrensel Ruh kavramının özde var olan bir kavramından metaforik bir kullanımla bahsedildiği söylenilebilir:

> "Gerçekte, cezbeden birdir; fakat sayılı görünür. Görmüyor musun bir insanın türlü türlü, yüzlerce arzusu vardır: 'Tutmaç isterim, börek isterim, helva isterim, kızarmış et isterim, meyve

> isterim, hurma isterim' der. Bu söylediği ve saydığı şeylerin aslı birdir ve o da açlıktır. Açlık bir tek şeydir, insan birinden doyunca, 'Bunların hiçbiri istemez,' der. O halde anlaşılmış oluyor ki on ve yüz sayıları yoktur; sadece bir vardır" (Mevlâna, 2015: 53).

Zahiren çoklu gibi olanların dayandığı özün tek olduğu ifade edilmiş ve asıl olanın görünürdeki eşyalar değil, "Bir" kavramı olduğu belirtilmiştir. Mevlâna altıncı fasılda da benzer şekilde, zahiren şeyhlerin çeşitlilik göstermesi, faaliyetlerinin ve sözlerinin çeşitlilik göstermesinin onların maksatlarının bir olduğu gerçeğini değiştirmeyeceği yönünde ifadeler kullanır. Transandantalistler yaşam için amacın Tanrı'yı bilmek olduğunu ileri sürerler ve nitekim bu görüş dini kaynaklarda da yerini bulur. Kişinin Tanrı'yı bilmesi asıl amaçtır. Mevlâna eserde zıt görünen şeylerin bile hakikatte farklı olmadığını, iyi olanda olan kötülük ve kötü olanda olan iyiliklerle bütünlüğün sağlandığını ifade eder (Mevlâna, 2015: 236).

> "O halde bütün zıt şeyler bize göre zıt görünür. Fakat hâkim olana göre hepsi bir tek iş görür ve birbirine zıt değildir. Göster bakalım dünyada hangi şey kötüdür ki onda iyilik olmasın ve hangi şey de iyidir ki onda kötülük bulunmasın" (Mevlâna, 2015: 236).

Transandantalistler de bireyin ilahi bir güce sahip olmalarından dolayı özlerinde iyilik olduğu görüşüne sahiptirler, onların da bu anlamda her kötülükte bir iyiliğin mevcut olduğu düşüncesine yakın oldukları yönünde yorum yapmak yanlış olmaz.

> "…sen kötülüksüz bir iyilik göster ki biz de kötülüğü, iyiliği yaratan iki Tanrı olduğunu itiraf edelim. Bu imkânsızdır. Çünkü iyilik, kötülükten ayrı değildir" (Mevlâna, 2015: 236).

Emerson'a göre "Tanrı insandan ayrı değil ama insanın içindedir." "Evrensel Ruh" olan Tanrı her insanın içinde olduğundan dolayı birey diğer insanların doğasını sezerek bilebilir" (Suckiel, 1988: 135-136 Aktaran: Gündoğdu, 2000: 103). Emerson

“An Adress” başlıklı denemesinde Tanrı’nın insanda vücut bulduğunu ve onun aracılığıyla konuştuğunu ileri sürer (1950: 72). Transandantalizm’de kişinin öze-güvenmesi telkin edilir çünkü kişinin Tanrı tarafından tanrısal özelliklerle donatıldığına inanılır. Bu bahse istinaden eserde şu bölüm yer almaktadır:

> “Âdem’i kendi suretinde yarattı. Tanrı onda kulluğun sıfatına zıt olan Uluhiyyet (Tanrılık) sıfatını ödünç olarak koymuştur. O kadar başını yumrukluyor da yine o ariyet olan serkeşliği bırakmıyor ve hemencecik bu şanssızlıkları unutuyor. Fakat ona faydası yok. O ödünç olan şeyi (Uluhiyyeti) onun malı yapmadan o tokattan kurtulmaz” (Mevlâna, 2015: 231).

Allah ulûhiyyet sıfatıyla kullarda tecelli eder, kendi varlığının sureti halktır ve halkın özü Hak’tır. Âlem, yaratıcının suretidir ve Allah da “âlemin ruhu ve hüviyetidir.” Ruhun ait olduğu bedenin ruhu olması gibi Allah da tüm kâinatın ruhudur ve ruhun bedeninden ayrılmaması ancak bedenle birleşik olmaması gibi Allah da âlemlerle bütün olsa da birleşik değildir (İbnü’l Arabî, 2014: 50). İnsan cismen Yaratıcısıyla bütün olmasa da sahip olduğu iman gücüyle hayal ve hakikati birbirinden ayırma kudretine sahiptir (Brodbeck, 2015: 58). Transandantalizmde öze-güven kavramı ve bireycilik ön plandadır ve tasavvufta olduğu gibi Yaratıcının bedenle birleşik olmaması gibi bir bakış açısından ziyade ilahi gücün bireyin özünde var olduğu, fıtraten insanın iyi olarak yaratılmasından dolayı öze-güvenle hareket edilmesi gerektiği görüşü ön plandadır. Mevlâna ve Hafız etkisinde kalmış olan Goethe de âlemin ilahi karakterli bir kozmik faaliyet içerisinde olduğunu ve insanın bu ilahi işleyişte kendi faaliyetleriyle yer aldığında kendini gerçekleştirebileceğini söyler (Özkan, 2006: 94).

Fîhi Ma Fih’te de asıl olanın önemini vurgular şekilde materyal dünyaya ait olanların değil manevi dünyaya ait olanların asıl ve yüce olduğunu beyan eden şu ifadelere yer verilmiş ve fasılların çoğunda olduğu üzere metaforik bir anlatım kullanılmıştır:

> “Mesela zenginler Tanrı’nın zenginliğinden muhabbetinden kuruş kuruş, habbe habbe toplarlar. Bunu, zenginlik nurundan

> zenginlik sıfatını kazanmaları için yaparlar. Zenginlik nuru diyor ki: Ben o büyük zenginlik tarafından sizi çağırıyorum. Niçin beni buraya çekiyorsunuz? Buraya sığmam, siz bu tarafa doğru geliniz. Hulasa asl olan neticedir. Neticesi övülmüş olsun! Övülmüş netice, kökü o ruhani bahçede sabit bulunan, fer'leri, dalları ve meyveleri başka bir yerde asılmış ve meyveleri başka bir yere dökülmüş olan bir ağaç gibidir. Sonunda meyvelerini kokunun bulunduğu bahçeye götürürler. Çünkü kökü oradadır" (Mevlâna, 2015: 232).

Transandantalistlerin öncüsü Emerson da materyal dünyanın manevi derinliğin bir yansıması olduğunu söyler ve materyal dünyaya ait gerçeklerin "geçici, göreceli" olduğunu ve "sonsuz gerçeğin kısmi olarak ortaya çıkması olduğunu düşünür (Ganaie, 2017: 24). Bu konuya istinaden analiz edilen eserde şu ifadeler yer almaktadır:

> "Mevlana buyurdu ki: Bu âlemde gördüğün her şey, öteki âlemde de aynen böyledir. Bu dünyada bulunanlar belki öbür dünyanın birer örneğidir ve bunları oradan getirmişlerdir. Bunun için Kur'an'da: 'Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri bizim yanımızda bulunmasın, biz onu ancak belli bir ölçü nispetinde göndermiş oluruz' (Hicr, 15/21) buyrulmuştur" (Mevlâna, 2015: 101).

"Ölümsüzlük" başlıklı denemesinde Emerson gördüklerinin görmediklerinin yaratıcısı olan Tanrıya güvenmesini öğrettiğini söyler. Benzer şekilde Sufiler de Tanrı'yı doğrudan görmeyi insanların kaldıramayacağını söyler. Emerson doğanın gücünün Tanrının varlığına işaret ettiğini dile getirir (Ganaie, 2017: 27). Emerson felsefi bağlamda değerlendirildiğinde evrenin ruh-doğa ikilisinden teşekkül ettiğini ve bu nedenle var olan her şeyin "Doğa" kavramı kuşatıcılığında mevcut olduğunu, doğanın saflığını koruduğunu düşünür. Ebu Mansur (r.h.):

> "Duyulur âlemin duyu ötesi için delil teşkil etmesi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre duyulur âlem

> kendisinin misli olan bir duyular ötesi âleme delalet eder; çünkü o, kendisinin ötesinde bulunanın aslını oluşturur, feri'asıldan ayrı bir özellik taşımaz. İlave edilmelidir ki duyular ötesinin bilinmesinin yolu duyulur âlemdir. Bir şeyin mukayesesi benzeriyle olur" (Topaloğlu, 2015: 77).

Ebu Mansur (r.h.) tarafından da ifade edildiği üzere âlem içinde var olan tüm canlılarla beraber kendi yaratıcısına delil oluşturur. Kâinatta zuhur eden olaylar, mevcut olan her şey hâkim ve âlim olan Allah'ın varlığının yansımalarıdır (Topaloğlu, 2015: 79). Emerson da "Doğa" başlıklı eserinde etrafını kuşatan Evrensel Varlığı gördüğünü, kendisinin bir hiçten ibaret, Tanrı'nın parçasının parçası olduğunu söyler ve aynı zamanda sonsuz güzelliğe âşık olduğunu, doğada mânaya eriştiğini açıklayan sözlere yer verir (1878: 8). Doğa ve olup biten her şey Evrensel Varlığa ve O'nun sonsuz kudretine delildir.

1838'de Harvard Üniversitesi'nde yaptığı etkili konuşmasında Ralph Waldo Emerson:

> "Gönlünde ne kadar doğruluk varsa, o kadar Tanrı'dır insan. Bütün varlıklar aynı ruhun, aynı özün eseri. Her tecellisinde ayrı bir ad taşır bu ruh, her ülkede başka bir isim alan deniz gibi. Bazen aşk deriz ona, bazen doğruluk, bazen bilgelik" der (Meriç, 2017: 49).

Emerson doğruluk ve adalete bağlı kaldığı sürece kişinin Yaratıcı'nın aklına ulaşabildiğini ve sonsuzlukta bireyin de yaratıcı mahiyetinde olduğunu ileri sürer. Ruhunu arındıran bireyin sonsuzluk sarayına erişebilmesi için altın erdemin doğruluk olduğunu ifade eder (1950: 36). "Vaazlar" başlıklı denemesinde de Emerson insanın Tanrı'nın evi, barınağı olduğunu ifade eder. Dini kurallara ve dayatmalara kasten sağır kalındığı takdirde kişinin kendisi olacağını ifade eder (Porte ve Morris, 2001: 9). "Öze-güven" başlıklı denemesine de "ne te quæsiveris extra" ile yani "ne ararsan kendinde ara" manasındaki Latince ifadeyle başlar (Porte ve Morris, 2001: 120). Bireyi ön plana çıkarır ve Tanrı'nın da bireyde iskân ettiğini söyler, bireyle Tanrı'yı birleştirir. Tasavvuf çerçevesinde ele alındığında ise Tanrı kişiye yakın olmakla

beraber insan bedeninde barınmaz, mevcudiyeti ayrıdır. Nitekim *Fîhî Mâ Fîh'*te de Tanrı'nın yakınlığı ile ilintili olarak aşağıdaki ifadeler yer alır:

> "Tanrı sana çok yakındır ve senin her düşündüğün, her tasavvur ettiğin şeyle beraberdir. Çünkü bu tasavvuru ve düşünceyi O yaratır; seninle beraber bulunur. Yalnız sana pek fazla yakın olduğundan O'nu göremezsin ve ne kadar gariptir ki yaptığın her işte aklın seninle beraberdir ve o işe başlar, fakat sen onu da görmezsin. Gerçi eseriyle görürsün; fakat zatını, kendisini göremezsin" (Mevlâna, 2015: 200).

Transandantalistlerin öncüsü olan Emerson'un konuşmasından hareketle Transandantalistlerin insana Tanrı vasfı yüklemekten ziyade insan-Tanrı birliği ve bütünlüğü görüşünü benimsedikleri ve ikisini ayrı varlıklar olarak değil bir bütün olarak gördüklerini söylemek yanlış olmaz çünkü sahip olduğu "doğruluk" ile paralel olarak insanın Tanrı mahiyetinde olması ve Transandantalizmde vurgu yapılan öze-güven kavramı da akımı benimsemiş kişilerin insan-Tanrı ilişkisine dair bakış açılarını ortaya çıkarmaktadır ki bu kavram çerçevesinde bireyin özündeki ilahi güce güvenerek ayrı bir Tanrı mevcudiyetini kabul etmeksizin Tanrı ile kendisini bir sayarak hayatını devam ettirmesi temeldir.

Transandantalistlerin perspektifi İslam tasavvufu ile benzerlik taşıdığı izlenimi verse de farklılıklar mevcuttur. Bu benzerliğin Transandantalistlerin İslami metinleri okumalarından ve onlardan esinlenmelerinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmaz. Örneğin ışığın doğudan yükseldiğine inanan Thoreau, İslam, Hint, Çin, İran, İsrail'in kutsal kitaplarından müteşekkil ve evrensel mahiyete sahip bir İncil oluşturmayı amaçlamıştır. (Meriç, 2017: 50). Emerson "doğaya hayat veren manevi güç olarak" tanımladığı Evrensel ruh (Oversoul) ile mistik bir temele dayalı olarak bütünleşilebileceğini ileri sürer. Whitman ise Tanrı, doğa ve insanın panteistik bütünlüğüne inanır (Bushgjokaj, 2015: 11). Panteizm, "her şeyi, Allah tanımak, varlığı ona vermek" tir. Tanrı'nın tabiat olarak da belirlendiği kavram varlık birliğini ifade eden vahdet-i vücud değil, varlık-tabiat birliği olan vahdet-i mevcûd'a karşılık gelir. Tabiat ile Tanrı bir olarak kabul edilir ve tabiat haricinde bir gerçeklik kabul

edilmez (Gölpınarlı, 2010: 56). Bu kendisine Kur'an ve sünneti rehber edinmiş olan Mevlâna'nın görüşüyle farklılık göstermektedir çünkü İslamiyet'te Tanrı varlığı içkin değil, aşkındır. Buna istinaden analiz ettiğimiz eserde mevcut olan şu ifadeler Mevlâna'nın aşkın Tanrı tasavvurunu gözler önüne serer:

> "…İşte bütün bunların, Tanrı'nın kudreti önünde bahane olup, hepsinin O'ndan veya eşya üzerinde mutlak hâkimin de O olduğunu bilmelisin. Mümin bu duvarın arkasında biri vardır, bizim durumumuzu birer birer görür, bilir; biz onu göremeyiz. Fakat her şey ona yakîn olur diyendir" (Mevlâna, 2015: 202).

Doğaya değer vermenin insan tabiatında olduğu ancak bunun hayatla meşgale esnasında kaybedildiğini düşünen Transandantalistler doğada görülen güzelliğin insanları Tanrıya eriştirdiğini, Tanrının adil olduğunu, hakikatin, iyiliğin, güzelliğin bir olanın farklı şekilde zuhur etmesi olduğunu söylerler. Emerson doğanın ruhun sembolü olduğunu söyler. İnsanlar dünyada spritüel arayışları neticesinde panteist olduklarını ve her şeyde Tanrı'yı görmeye başladıklarını söyler (Phillips ve Ladd, 2006: 36). Panteizm, temsilcisi Baruch Spinoza'nın görüşü itibariyle Tanrı ve doğayı bir gören, âlemi yaratılmamış olması nedeniyle başlangıçsız olarak tasavvur eden, âlemden ayrı bir yaratıcının söz konusu olmadığını ileri süren görüştür. Hem âlem hem Tanrı başlangıçsız ve birbirlerine içkin olan kavramlardır (Dorman, 2011: 17-18). Transandantalistlerin spritüel güç etkisiyle panteist inanış geliştirmeleri doğada var olanlardan hareketle bir yaratıcının var olduğu görüşünü benimseyen Mevlâna perspektifiyle tezatlık göstermektedir.

Transandantalistlerin panteistik tutumları tasavvufi bağlamda Mevlana'nın benimsediği vahdet-i vücud anlayışıyla her ne kadar benzerlik taşıdığı yönünde bir izlenim verse de aslında farklılıklar içermektedir. Tez kapsamında incelenen eserde doğanın ya da insanın Yaratıcının varlığına işaret olarak görülmesi, doğada cereyan eden ya da bireyin tecrübe ettiği olaylardan hareketle yaratıcının kudretini, gücünü fark ettikleri görülmektedir. Transandantalistlerde birey ilahi güce sahiptir ve bireyin konumu Tanrıdan farklı olarak görülmemektedir. Bu anlamda Mevlâna'nın eserinde Tanrı-insan ilişkisi ile Transandantalistlerin sahip oldukları perspektif farklılık arz

etmektedir çünkü Mevlana vahdet-i vücud kavramını benimsemiş, Transandantalistler ise panteistik görüşü benimsemişlerdir. Bu iki farklı bakış açısı karşılaştırıldığında hem vahdet-i vücud hem de panteizmde Tanrı-evren bütünlüğünden hareketle varlık bire indirilmiştir ancak bu iki perspektifte "birlik" kavramı farklılık göstermektedir. Vahdet-i vücudda evren Tanrı'nın isimleri ve sıfatlarının yani tasavvufi bağlamda değerlendirildiğinde Esma-i Hüsna'nın tecelli yeri olarak görülürken, panteizmde Tanrı ve evren özdeşleştirilmekte ve Tanrı'nın evrenden bağımsız mevcudiyetinin olmadığı düşünülmektedir. Panteizm bu açıdan monist olmakla birlikte vahdet-i vücud monist olarak değerlendirilemez ve Tanrı'nın evrenden bağımsız olarak var olduğuna inanılır (Tanrıverdi, 2012: 86-87). Bununla ilitili olarak *Fîhî Mâ Fîh*'te şu ifadeler yer alır:

> "İnna, yani bizim bütün parçalarımız oradan gelmiştir, Oradan bir örnektir. Ve tekrar O'na dönerler; bu küçük, büyük ve hayvanlar için de hep böyledir. Yalnız bu tabloda daha çabuk görünür ve o olmadan belli olmaz. Sebebi, o âlemin latif olup, göze görünmemesidir. Buna şaşmamak lazımdır. Mesela bahar rüzgârı esince, onun güzelliğini ağaçlarda, yeşilliklerde, gül bahçelerinde ve bütün çiçeklerde, O'nun vasıtasıyla seyrediyorsun. Hâlbuki bahar rüzgârının zatına baktığın zaman, bunların hiçbirini onda göremiyorsun. Bu, insanı eğlendirecek şeyler ve gül bahçeleri onda yoktur, demek değildir. Onun nurundan yalnız bu meydana gelmemiştir. Belki çiçeklerden ve gül bahçelerinden dalgalar vardır. Fakat bunlar latif dalgalar olduğundan ve onun inceliğinden, lütfundan bir vasıta olmadığından göze görünmezler. Bunun gibi insanlarda da bu vasıflar gizli bulunur ve açığa çıkmaz…"(Mevlâna, 2015: 102).

Tanrı bu çokluk âleminin özü, tek hakikat ve kudret sahibidir. Sonsuzluk olan Tanrı, sonu olan bu âlemi halk etmiştir ve varlıklar O'nun tecellisinden ibarettir (Gölpınarlı, 2010: 56). Tanrı'nın mutlak varlık olarak görülmesi nedeniyle vahdet-i vücud kapsamında Tanrı sıfat ve isimleri itibariyle içkin, Panteizm'de ise Tanrı "zat ve sıfatları" bağlamında içkindir. Panteizm çerçevesinde yaratıcı-yaratılan bir bütün

olarak görülüp fark olmadığına inanılır ve bunun neticesinde Tanrı'nın yaratılan karşısında statüsü belirsiz hale gelir, Tanrı ve eşya özdeşleştirilir, vahdet-i vücudda ise eşya Tanrı'nın gölgesi, yansıması olarak kabul edilir (Tanrıverdi, 2012: 86-87). Bu yansıma hayalidir ve gerçek varlıklarının olmaması nedeniyle hakiki varlık sadece Allah'tır (Tosun, 2009: 182). Bu *Fîhî Mâ Fîh*'te metaforik kullanımlarla izah edilir.

> "…Şarabı, kadehten anlamak için aşk ve şevk lazımdır. Mesela, on gündür bir şey yememiş bir açla, günde beş öğün yemek yiyen bir tok, her ikisi de ekmeğe bakarlar; yok olan ekmeğin dışını, şeklini, aç ise canını, özünü görür. Çünkü bu ekmek kadeh, onun tadı ise kadehteki şarap gibidir. Bu şarap ancak iştah ve şevk gözüyle görülebilir. Bunun için sen de kendinden şevk ve iştah hasıl et ki, sadece dışı gören bir insan olmayıp kevn ü mekanda her zaman sevgiliyi göresin" (Mevlâna, 2015: 111).

Daha önce de izah edildiği üzere Panteizm'de her şey Tanrı ile özdeşleştirilir ancak vahdet-i vücudda her şeyin Tanrı'nın eseri olduğuna inanılır. Vahdet-i vücudda dini tecrübe ve keşif önemlidir ancak panteizmde mantıksal çıkarımlar ve rasyonel veriler kaynak oluşturur. Tanrı ile insan özdeşleştirildiği için ölüm sonrası hayat gibi kavramlar yoktur. Vahdet-i vücudda inzivaya çekilme neticesinde "manevi açılımlara" bağlı olarak ledünni bilgiler elde edilir ve hakikat bilgisine erişmede bir insan-ı kâmile tabi olmak önemlidir, panteizm'de ise akıl ve mantık yeterli görülür (Tanrıverdi, 2012: 86-87). "Zekâ" (Intellect) başlıklı denemesinde Emerson her bireye Yaratıcının gizli bir kapıdan girdiğini, bunun da akıl olduğunu ileri sürmüştür (1950: 293). Bundan hareketle kişinin akıl sahibi olmasının Transandantalistlerce kâfi görüldüğü söylenilebilir ancak incelediğimiz eserde keşfolunma halinin velilerce tecrübe edildiği söylenilir:

> "Fakat velilere sebeplerin, sebebi yaratanı bilmelerine ve görmelerine engel olan birer perdeden başka bir şey olmadığı keşfolunmuştur" (Mevlâna, 2015: 108).

Keşfolunma hali tasavvufi perpespektifte velilere bahşedilen bir haldir, herkese keşfolunmaz.

> “…Yüzücüyle boğulan bir kimsenin her ikisi de sudadırlar. Fakat boğulanı su götürür ve yüzücüyü kendi kuvveti taşır; kendi ihtiyatıyla hareket eder. İşte bunun için suya batmış olan bir kimsenin her yaptığı iş ve söylediği söz kendinden olmayıp sudandır. O arada bahanedir. Mesela duvardan bir ses geldiğini işitirsen bunu duvarın söylemediğini bilirsin, duvarın arkasına gizlenmiş olan biri sanki duvar konuşuyormuş gibi gösteriyor. Evliya da aynen böyledir. Onlar ölmeden önce ölmüşler. Duvar ve kapı hükmünü almışlar. Kendilerinde varlıklarından kıl ucu kadar bir şey kalmamıştır” (Mevlâna, 2015: 112).

Emerson “The Lord’s Supper” başlıklı denemesinde İsa’nın ayetlerde aracı olarak değil, herhangi bir canlının Yaratıcı ve insan arasında aracı olabileceğinden hareketle insanların eğitmeni mahiyetinde olduğundan bahseder ve bireyi nasıl Yaratıcı gibi olabileceği konusunda yönlendirdiğini söyler (1950: 115). Bireyin Transandantalizm’de kendi varlığını yok etmesi gibi bir durumdan bahsedilmemektedir. İncelediğimiz eserde ise İslami düşünceden hareketle insan-ı kâmile tabi olmaya dair ise *Fihi Ma Fih*’te şu ifadeler yer alır:

> “Ey senin suretin binlerce manadan daha güzel olan sevgili! buyrulduğu gibi, müridin şeyhin sureti için kendi manasını feda etmiş olduğunu görüyoruz. Çünkü bir şeyhe gelen mürit, kendi manasından geçip, şeyhe muhtaç olmuş bulunan kimsedir” (Mevlâna, 2015: 128).

Tasavvufta ve Transandantalizmde doğa ana kaynaklardan birisidir ancak Tasavvufta hakikate erişmede doğa bir araçken Transandantalistler hakikati doğa olarak görürler (Chaudhary, 2016: 28). Köken itibariyle Hindu ve Buda dinlerine dayanan panteizmin Tanrı’nın doğada, eşyalarda ve insan dünyasında mevcut olduğu görüşünü de içermesi bakımından tasavvufun diğer bir ifadeyle mistisizmin de özünde var olduğu düşünülmektedir (Sarı, 2016: 123). Fakat Tanrı’nın aşkın mı içkin

mi olduğu konusundaki farklı görüşleri Transandantalistler ve mutasavvıfların farklı çizgilerde olduğunu gösterir. Transandantalistler bireyi ön plana çıkaran bir bakış açısına sahiptirler, benzer şekilde tasavvufta da hangi ırk ve inançtan olursa olsun her insanın eşit sevgi ve saygıyla muamele görmesi esastır ve bu anlamda insanlığı kucaklayan bir Tanrı kavramı her iki akımda da vardır (Chaudhary, 2016: 22). Aslında temelde tüm inançların tek amacı vardır. Transandantalistler de spiritüel olarak aydınlığa ermiş, temelde amacı toplumu ve dini yapıyı bütünleştirmek ve sağlamlaştırmak amacını taşıyan bir gruptu. Tanrı kendisini arayan herkese kendini aşikar ederdi (Kawohl, 2002: 2-3). Nitekim insanın arayış içinde olması bu akımın ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Panteizmde Tanrı evrendedir ve sınırları da evrendir ancak vahdet-i vücudda âlem Tanrı'dadır ve O'nu sınırlandıramaz. Netice itibariyle vahdet-i vücudda aşkın bir zatın mevcudiyeti kabul edilmiş, panteizmde ise Tanrı tabiatla özdeşleştirilmiştir, vahdet-i vücudda tabiat Tanrı'nın tecellisi olarak kabul edilmiştir (Tanrıverdi, 2012: 87-88). Panteizm İslamiyet ile bağdaştırılamaz ve sufiler Allah inançlarını aşikâre dile getirirler. Bu nedenle onların herhangi birisinin panteist olduğu söylenemez. Mutasavvıflar âlemin sürekli "yenilenme, başkalaşma ve değişim" yaşayan geçici sûretlerden ibaret olduğunu düşünürler. Âlemde var olanlar Allah'ın esma ve sıfatlarını yansıtsa dahi zati itibariyle Allah "geçici" ve "yok olucu" olmaktan müstağni, ezeli ve ebedidir (Devrimci, 2014: 223-224). Dolayısıyla incelediğimiz eserin temel aldığı inanış ve Transandantalistlerce benimsenmiş inanış farklılık göstermektedir.

> "Tasavvufun temelini yaratılış nazariyesi oluşturmaktaydı. Buna göre Vücudu Mutlak olan Allah, aynı zamanda Kemali Mutlak ve Hüsnü Mutlak'tır. O'nun şanı kendini izhardır. Allah'ın aşkı zatî nedeniyle kendini görmek ve göstermek istemesi âlemin yaratılmasına sebep olmuştur. İnsan nasıl kendini görmek için aynaya bakarsa Allah da kendi güzelliğini temaşa için bir ayna hükmünde olan âlemi ve onun en değerli varlığı olan insanı yaratmıştır. Mademki, Vücudu Mutlak ve Hüsnü Mutlak

> Allah'tır; öyleyse insanın gayesi de O olmalıdır" (Pala, 2012: 25-26).

Yani insan, doğa ve yaratılmış olan her şey Tasavvuf perspektifinde Tanrı'nın tecellisidir, insanlar bunları temaşa ederek Allah'ın sıfatlarından haberdar olur, inançlarını somutlaştırır, somut varlıklardan hareketle görünmeyeni tasavvur ederler. Neticede İslamiyette olan tefekkür hali de var olanlardan hareketle varlığı bilinen ancak somut olarak görülmeyen Yaratıcının varlığını tasdik etmek, O'nun her şeye muktedir olan sonsuz gücünü keşfetmek amacı taşır. Hz. Ali'nin "Sen kendini küçük bir varlık görüyorsun ama en büyük âlem, kâinat, sende derlenmiş, toplanmıştır. Sen, öyle bir apaçık kitapsın ki gizli şeyler, onun harfleriyle meydana çıkar" manasındaki beyti de insanda Tanrı'nın tecelli ettiği yönündedir (Gölpınarlı, 2007: xxiv). Bundan hareketle Mevlâna gibi İslami perspektife sahip olanların genellikle varlıkları Tanrı'nın tecellisi olarak gördükleri ve O'nun aşkın varlığını kabul ettikleri söylenilebilir.

Toplam yetmiş fasıldan müteşekkil olan eserde Transandantalizm kapsamında özellikle Margaret Fuller tarafından ön plana çıkarılan kadınların seçme hakkına dair herhangi bir bahis geçmemektedir, genel itibariyle bakıldığında ağırlıklı olarak yirmi birinci fasılda olmak üzere kadınların huyları, kılık kıyafetle ilgili mevzular, güzel kadınların mahiyeti gibi konulara temas edilmiştir. Benzer şekilde köleliğe karşıt bir tutum ya da kölelik sistemi ya da ırk farkına dair herhangi bir bahis yoktur. Hizmeti çok olan kölenin emiri tarafından takdir edileceği bahsi geçmiştir ancak bu Transandantalistlerin benimsediği abolisyonizmle ilintili bir bahis değildir. Transandantalistlerin üzerinde durduğu ve savunduğu kavramlardan olan düşünce özgürlüğüne dair yirmi dördüncü fasılda aşağıdaki ifadeler geçmiş ve açık edilmeyen düşüncenin bilinemeyeceğinden ve bireyin düşünce hürriyetine sahip olduğundan ve gizli olanın sadece Tanrı tarafından bilinebileceğinden bahsedilmiştir:

> "Düşünce muaheze edilmez. (İnsanın) içi hürriyet âlemidir. Düşünceler latiftir, onlara hüküm olunmaz. 'Biz görünene hükmederiz, sırları Tanrı bilir' buyrulmuştur" (Mevlâna, 2015: 135).

Mevlâna Celâleddin, eserleriyle insanların "şahdamarlarından daha yakın olan" Allah'a yakınlık kazanmalarını ve O'nun "ulviyet ve azametini" tasvir etmeyi amaç edinmiştir. Kur'an'da izhar edildiği üzere Allah hâkim ve yaratıcı güçtür ve Mevlâna onun dışında herhangi bir yaratıcı güç kabul etmez. Eserlerinde yer alan Allah telakkisi Kur'an temellidir (Schimmel, 2017: 82).Transandantalistlerin Tanrı-insan ve Tanrı-doğa ilişkisine bakışları onları tek ve bütün olarak görmeleri, Tanrı'nın ayrı bir mevcudiyetinin olmadığı, bireyle ve doğayla bütün olduğu yönündedir ve bu bağlamda Tasavvuf perspektifinden ayrılırlar.

Transandantalizm ve Tasavvuf "birlik" kavramından dolayı ortak bir paydada buluşsalar da birlikten kastettiklerinin farklı olması noktasında birbirinden ayrılırlar. Bundan hareketle İslam mutasavvıfı Mevlâna'nın sohbetlerinden oluşan eser, içerdiği örneklerde Transandantalistlerce kabul edilen birlik kavramından uzaktır. Vahdet-i vücud ile kastedilen birlikte bile kişinin belirli mertebeye gelmesi şarttır. Transandantalistler ise sıradan bireylerin herhangi bir yol kat etmeden sezgi gücüne sahip olabileceklerine inanır.

Transandantalistler ile Sufistlerin farklı olan bakış açılarından hareketle eserde Transandantalist perspektife yakın ögeler işlenmiş olsa da İslam Tasavvufu bağlamında Tanrı'nın ayrı bir mevcudiyete sahip olduğuna inanılması yönüyle Transandantalizm çerçevesinde benimsenen kavramların *Fîhi Mâ Fîh*'te işlendiği hâlinden farklılık gösterdiği söylenilebilir. "Zamanla, olayların seyri içerisinde, zaman çamurlu bir sele dönüştüğünde ve tarih seli kileri bastığında, azimli insanlar yazar ve ulusal ya da evrensel birlik arasındaki karşılıklı ilişkileri inceleme eğilimi taşırlar"(Nabokov, 1982:371). Bu durumda taşıdığı zorunluluklardan dolayı yazarlar endişeye kapılırlar ve belki bu endişe içerisinde Tasavvuf ve Transandantalizm benzerliği sağlanabilir ancak İslami çerçevede ele alındığında panteistik yaklaşım Tasavvuf öğretilerinden farklıdır, dolayısıyla eserde her ne kadar benzerlik gösteren ifadeler yer alsa da Transandantalistlerin bakış açısıyla aynı olduğu söylenemez.

**Çalışmada geçen sure ve ayetlerin numerik ifadelendirilmesinde Kur'an Sûrelerinin Kimliği (İslamoğlu, 2012) kitabından istifade edilmiştir.*

SONUÇ

Mevlâna'nın *Fîhi Mâ Fîh* eserini Transandantalizm akımı ışığında analiz ettikten sonra ulaştığımız sonuçları şu şekilde değerlendirebiliriz:

İnsan akıl sahibi bir varlık olarak düşünüp, muhakeme eden, sebep-sonuç ilişkisi kurabilen, vuku bulan eylemlerin, var olan kaynakların kökenini sorgulayan ve arayış içerisinde olan bir yaratılıştadır. Bunun pek tabii neticesi olarak dünyanın yaratılışından bugüne kadar devam etmekte olan bir gelişim, değişim ve dönüşüm süreci vardır. Bu süreçte insan aklını meşgul eden en önemli konulardan birisi varlığın kaynağı olmuştur. Varlıkları kimin hâlk ettiği konusu, sürekli bir devinim halinde olan evrende olup bitenlerin nasıl cerayan ettiği ya da hangi kaynak tarafından yönetildiği gibi sorular insanları tatmin olacakları bir cevap bulmaya yönlendirmiştir. Felsefe ve inanç sistemlerinin temelde çıkış noktası bu cevabı bulmak olmuştur.

Farklı coğrafyalarda farklı zamanlarda muhtelif inanç ve düşünce sistemleri geliştirilmiş ve bu şekilde insanlar hayatı anlamlandırmaya çabalamışlardır. Çalışma kapsamında eser incelemesi için odaklandığımız akım da bu şekilde hayat bulmuştur. Bu bağlamda metafizik ögelerin baskın olduğu Tasavvuf/Mistisizm ve benzer şekilde gözlemlenebilenin ötesine yönelen Transandantalizm, ortak paydada buluşturabileceği düşünülen akımlar gibi görünmektedir zira insanlar aynı gök kubbe altında yaşayıp aynı atmosferi solumakta aynı varlıkları görmekte ve beyinleri aynı sorulara maruz kalmaktadır. İnsanlar Yaratıcıyı, O'nun yarattıklarıyla somut hale getirip, varlıklardan hareketle Tanrı tasavvurunu oluşturma eğiliminde olmuşlar ve bu eğilim onları doğada var olan bilimum canlılardan gerçeğe götüren kaynaklar olarak istifade etmeye yöneltmiştir. Kimileri varlıkları Yaratıcı'nın eseri olarak görürken, kimileri de varlıkları Tanrı olarak görmüş, ayrı bir Tanrı varlığını tasavvur etmemişlerdir. Sahip olunan bilgiyi materyal dünyada var olanlarla sınırlandırmak, insanın varoluş gerçeğiyle çelişki gösterir çünkü yoktan varoluşu materyal dünyada var olanların bilgisiyle açıklamak mümkün değildir. Bu noktada metafizik kavramı bir meşale gibi karanlıkları aydınlatır ve fiziki âlemdeki mevcudiyetin ötesinde var olan soyut kavramları izah etmede başvurulan yegâne kaynak olarak fonksiyon

gösterir. Buna dayalı olarak dini bağlamda da inanışlar, mucizevî olaylar, Tanrı'nın, meleklerin, şeytanların varlığı gibi soyut konular da metafizik alanda anlamlandırılır. Transandantalizm (aşkıncılık) akımını da değerli kılan görünen âlemin ötesinde var olana dair sorgulama sürecinde ortaya çıkması ve bir yaratıcının varlığını kabul edip insanların sahip oldukları ve yaratılış gerçeklikleri olan İlahi Öz itibariyle değerli sayılmaları ve ilahi ruhu taşımalarının tabii neticesi olarak insanlara kutsal vasfının atfedilmesidir. Bunlardan hareketle İslami çerçevede Kur'an ve hadis temelli bir akım olan ve bu yönüyle tabi olunan inanç sisteminin ilkeleri doğrultusunda yapılanmış olan mistisizm (tasavvuf) ve deneyselliği aşan, sipiritüel bir anlayışı benimseyen Transandantalizmin bakış açılarının aynı olduğu söylenilebilir ancak gördüklerinin aynı olduğunu söylemek iki alanda farklı inanç sisteminin mevcut olmasından dolayı doğru olmayacaktır.

Varlığın kaynağı konusunda her iki akımda benimsenen görüş farklıdır ve bu farklılık çalışma kapsamında incelediğimiz eserde işlenen temaların Transandantalizm akımından farklı olduğu sonucuna varmamızda asıl dayanak olmuştur. Transandantalizm varlık ve Tanrı birliğinin içkin olduğu görüşünü taşırken Tasavvuf aşkın bir görüşle şekillenmiş, varlığın ötesinde, varlığı yaratan, tüm kâinata hayat veren ancak varlıktan bağımsız bir Tanrı tasavvurunu kabul eder. Dini kurumlardan ya da kişilerden bağımsızlık görüşü gibi bir görüşe sahip olmamanın yanısıra çalışmamız kapsamında incelediğimiz eserden yaptığımız alıntılarda da görüleceği üzere Kur'an'dan ayetler ve Peygamber hadisleri evreni ve hayatı anlamlandırmada ve aynı zamanda yaşam prensiplerini oluşturmada temeldir. İncelediğimiz eser büyük düşünür Mevlâna'nın sohbetlerinden müteşekkil olması hasabiyle İslami perspektifle yazılmış ve muhtevayı oluşturan konular da İslamiyet ışığında izah edilmiştir.

Mevlâna'nın hoşgörü abidesi olarak evrensel bir üne sahip olması ve yaratılanı Yaratan'dan ötürü sevmesi Transandantalizm'de öne çıkarılan bireycilikle bağdaştırılamaz çünkü İslamiyet'te birey Yaratıcının akıl bahşederek hâlk etmesi yönüyle diğer canlılardan farklı bir yöne sahiptir. Transandantalizm'de ise birey Tanrı ile fiziksel bütünlüğe sahip olarak düşünüldüğü için ulvidir ve ilahi güçle donatıldığına inanılır. Tasavvuf / Mistisizmde doğa insanlara ötelerde var olan

Mutlak Güç'e dair ışık tutar ve insanların tefekkür edip aydınlanmasında bir araçtır. Transandantalizm'de ise varlık birliği inancına dayalı olarak Tanrı ve doğanın içkin olduğu inanışı hâkimdir ve bu nedenle doğaya da bir kutsiyet atfedilir.

Transandantalizm'de bireyin Tanrı ile içkin olduğu görüşünden hareketle sezgi gücüne güvenmesi gerektiği ve bu gücün kişiyi evrensel doğruyu yapmaya yönelteceğine inanılır. Tasavvuf'ta ise sezgi gücü alalade her insana bahşedilmez, kişinin çeşitli murakebeleri takiben gerçek bir teslimiyet ve aşkınlık halinde sahip olacağı bir ayrıcalıktır. Transandantalistler içkin Tanrı görüşü itibariyle evrensel ruhun varlığını kabul ederler, Tasavvuf'ta ise insana 'Tanrı'nın ruhundan üflenmiştir' ancak daha önce de belirtildiği üzere 'varlıklarında fiziki birlik yoktur, aşkın bir Tanrı kavramı vardır' görüşü mevcuttur.

Sonuç itibariyle Transandantalizm ve Tasavvuf/Mistisizm baktıkları perspektif yönüyle benzerlik gösterse de gördükleri noktasında ayrılan iki akımdır, bu nedenle Mevlâna'nın Allah inancıyla donanmış, Kur'an ve hadislerle şekillenmiş öğretileri Transandantalistlerden farklıdır; Transandantalistlerde mevcut olan içkin Tanrı varlığı Mevlâna'da aşkın mahiyettedir ve var olan her şey aşkın Yaratıcı'nın gölgesidir.

Hümanizm, bireycilik, metafizik boyut gibi konularda benzerlik taşıdığı düşünülen tasavvuf ve transandantal kavramlar her iki akımda farklı muhteviyata karşılık gelmektedir. Aşkıncılık Mevlâna öğretisiyle doğrudan bağdaştırılabilecek bir hâl olmasından dolayı Mevlâna'nın diğer eserlerinin de bu akım açısından incelenmesi, Mevlâna'nın sırlarının keşfedilmesine fırsat verecek ve dini bağlamda kimi kesimlerce sahip olduğu inanca dair farklı yorumlara maruz kalan Mevlâna'nın bu eleştirilerden umulur ki beraatine vesile olacaktır. Aşikâr olan şudur ki Mevlâna asırlardır süregelen etkisini gelecekte de devam ettirecek ve insanlığa öğretileriyle mihmandar olacaktır. Bu nedenle onun düşünce sistemini sergileyen eserlerinden istifade etmek amacıyla yapılacak aydınlatıcı çalışmalar bilim insanlarına, araştırmacılara ve Mevlâna dostlarına hakikate erişmede yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, A. (2016). *Bilgi Felsefesi-İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (Çevirenler: Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Ahmadi, Z. (2014). A Comparative Study of Several Sights Between Jalaluddin Mohammad Balkhi (Rumi) and Emily Dickinson. *American International Journal of Research in Humanities, Arts and Social Sciences, 6*(2): 134-138.

Akalın, Ş. H. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Aktaş, H. (2007). Modern Türk Şiirinde Mevlana Vizyonu ve Misyonu. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 8*(20): 143-158.

Alkan, E. (2005). *Romantizm.* İstanbul: Varlık Yayınları.

Allison, H. E. (2006). *Kant's Transcendental Idealism. A Companion to Kant*. (Editor: Graham Bird). İngiltere: Blackwell Publishing.

Arpaguş, S. (2005). Mevlâna Celaleddin Rûmî'nin Eserleri Üzerine Yapılan İngilizce Çalışmalar. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 6*(14): 775-780.

Artun, E. (2015). *Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı*. Adana: Karahan Kitabevi.

Attâr, F. (2016). *Mantıku't-Tayr*. İstanbul: Semerkand Yayınları.

Attâr, F. (2014). *Merhaba Hüdhüd* (Hazırlayan: Mehmet Çelik). İstanbul: Semerkand Yayınları.

Ayvazoğlu, B. (1992). *Güller Kitabı-Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Baldock, J. (2006). *Sufizm Gizli Öğretisi*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.

Baş, H. (1996). *İslâm ve Mevlâna*. İstanbul: İcmal Yayınları.

Bayraklı, B. (2016). *Allah Tasavvuru*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.

Begüm, N. (2000). Mevlâna Celâleddin Rumî ve Kebir'de Öznel Felsefenin Estetiği. *Uluslararası Mevlâna Bilgi Şöleni*. 15-17 Aralık. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 271-280.

Bekiroğlu, N. (2016). *Lâ Sonsuzluk Hecesi.* İstanbul: Timaş Yayınları.

Belsky, G. (2006). Edgar Allan Poe and the Spirit of the American Republic. *FIDELIO-Journal of Poetry, Science, and Statecraft*, *15*(1-2): 90-91.

Berke, A., Bleil, R. R., Cofer, J. & Davis, D. (2015). *Writing the Nation: A Concise Introduction to American Literature 1865 to Present*. ABD: University of North Georgia Press.

Berlin, I. (2017). *The Age of Enlightenment- The Eighteenth Century Philosopher*. Oxford: The Isaiah Berlin Literary Trust.

Bode, C. (1995). *Highlights of American Literature.* Washington: United States Information Agency.

Bonifacio, A. J. (2013). Creativity and Relativity: An Analysis of Whitman's Leaves of Grass and Emerson's Views on Education and Creativity. *We Build Our Bridges Together,* 932-955.

Borges, L. (2007). *British Literature & American Literature.* Rio de Janerio: Centro Universitario Da Cidade.

Brodbeck, R. C. (2015). *Hazreti İnsan*. (Çeviren: Ömer Mansur Çolakoğlu). İstanbul: Sufi Kitap.

Brooks, I. & Davis, J. H. (2017). Article and All Photographs. *World & I Magazine*-November.

Buell, L. (2006). *The American Transcendentalists*. New York: Modern Library Yayınları.

Buell, L. (1973). *Literary Transcendentalism-Style and Vision in the American Renaissance*. London: Cornell University Press.

Bursevî, İ. H. (2012). *Mesnevî Şerhi-Rûhü'l-Mesnevî*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Bushgjokaj, A. (2015). Conversations with Nature: God, Nature and the Self, in the Poems of Emily Dickinson. *International Journal of Arts and Commerce 4*(4), 9-22.

Carrera, B. & Pipkin, J. (2016). Transcendentalist Literature and the Question of Slavery: An Examination of Transcendentalist Critiques Before and After the Fugitive Slave Act of 1850. *Journal of Undergraduate Research and Scholarly Excellence 7(1):* 8-11.

Cassirer, E. (2007). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (Çeviren: Doğan Özlem). İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Cevizci, A. (2017). *Aydınlanma Felsefesi.* İstanbul: Say Yayınları.

Cevizci, A. (2012). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Say Yayınları.

Chaudhary, S. L. (2016). A Comparative Study of Oriental Sufism and American Transcendentalism (with particular reference to Bulleh Shah and Emerson). *International Journal of Education and Social Sciences 3(*2): 19-28.

Chaudhary, S. L. (2015). Transcendentalism as a Multifaceted Movement and Philanthropic Philosophy. *Young Scientist Journal 4*(1): 7-15.

Chittick, W. (2016). *13. yy. Sûfî Metinlerinde İman ve Amel.* (Çeviren: Ömer Saruhanlıoğlu). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Chittick, W. (2011). *Tasavvuf- Kısa Bir Giriş*. (Çeviren: Turan Koç). İstanbul: İz Yayıncılık.

Clack, G. (1997). *ABD'nin Portresi*. Birleşik Devletler Enformasyon Ajansı.

Cündioğlu, D. (2010). *Cenab-ı Aşk.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Çağbayır, Y. (2007). *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Çetişli, İ. (2003). *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

De Boer, K. (2011). Transformations of Transcendental Philosophy: Wolff, Kant, and Hegel. *Hegel Bulletin*, *32*(1-2): 50-79.

Delano, S. F. (1983). *The Harbinger and New England Transcendentalism in America.* London ve Toronto: Associated University Press.

Devrimci, A. N. (2014). *Şeyh Bedreddin ve Börtlüce Mustafa İsyanı*. Konya: Mola Kitap Yayınevi.

Dikici, R. (2011). *Hazret-i Mevlâna ve Mevlevilik.* Konya: Aybil Yayınları.

Dorman, E. (2011). *Modern Bilim: Tanrı Var.* İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Droit, R. (2013). *Kısa Felsefe Tarihi*. (Çeviren: İsmail Yerguz). İstanbul: Say Yayınları.

Durusoy, A. (2012). *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri (Nefs, Akıl ve Ruh)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Elbir, B. (2011). 18. Yüzyıl Türk Edebiyatında İki Mevlevî Şairde Mevleviliğin Yansımaları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 4*(18): 31-45.

Emerson, R. W. (2010). *Self-Reliance, The Over-Soul and Other Essays*. California: Coyote Canyon Press.

Emerson, R. W. (1909). *The Works of Ralph Waldo Emerson.* Boston ve New York: Fireside Edition. https://oll.libertyfund.org/titles/1831, Erişim Tarihi: 15.04.2019.

Emerson, R. W. (1950). *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson.* ABD: Random House Inc.

Emerson, R. W. (1878). *Nature*. Boston: Thurston, Torry and Company.

Erdoğan, M. (2006). *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*. Ankara: Orion Yayınevi.

Fayez, G. M. (1978). *Mystic Ideas and Images in Jal al Aldin Rumi and Walt Whitman.* Doktora Tezi. Arizona Üniversitesi, Amerika.

Foucault, M. (2004). *Felsefe Sahnesi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Frager, R. (2014). *Kalp, Nefs ve Ruh*. (Çeviren: İbrahim Kaplıkaya). İstanbul: Gelenek Yayınları.

Fürüzanfer, B. (2005). *Mevlâna Celaleddin.* (Çeviren: Feridun Nafiz Uzluk). Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.

Ganaie, A. H. (2017). Sufi Element in Emerson. *Cyber Literature: The International Online Journal 9*(1): 22-29. http://www.englishcyber-literature.net, Erişim Tarihi: 02.04.2019.

Goethe, J. W. (2009). *Doğu Batı Divanı*. (Çeviren: Senail Özkan). İstanbul: Ötüken Yayınları.

Gökberk, M. (2017). *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gölpınarlı, A. (2010). *Tasavvuf*. İstanbul: Milenyum Yayınları.

Gözler, H. F. (1976). *Avrupa'da ve Bizde Yazar ve Eserleriyle Edebiyat Akımları Yardımcısı.* İstanbul: Damla Yayınevi.

Gray, R. J. (2011). *A Brief History of American Literature*. United Kingdom: Blackwell Publishing.

Güler, İ. (2010). *İlhamiyyat Dini-Teolojik Aforizmalar*. Ankara: Otto Yayınları.

Gündoğdu, H. (2000). Hümanizm Bir Din Midir? *Dinler Tarihi Araştırmaları-II,* 20-21 Kasım, 1998, Konya: Dinler Tarihi Derneği Yayınları.

Güzel, A. (2009). *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Güzel, V. (2018). *Türk Romanında Mevlâna ve Mevlevilik Etkisi*. İstanbul: Okumuşlar Yayıncılık.

Head, J. & Cranston, S. L. (1977). *Reincarnation: The Phoenix Fire Mystery*. New York: Julian Press/Crown.

Heimsoeth, H. (2017). *Felsefenin Temel Disiplinleri*. (Çeviren: Takiyettin Mengüşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hinduism Today (July-August-September 2015). *Emerson and the Transcendentalists,* https://www.hinduismtoday.com/modules/smartsection/item.php?itemid=5613. Erişim Tarihi: 05.03.2019.

Hornby, A. S. (2000). *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English.* Oxford: Oxford University Press.

Horner, C. & Westacott, E. (2016). *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*. (Çeviren: Ahmet Arslan). Ankara: Phoneix Yayınları.

Huxley, A. (2003). *Kalıcı Felsefe*. İstanbul: İnsan Yayınları.

İbn Cemâa, B. (2017). *Îzahu'd Delîl fî kat'i Huceci Ehli't-Ta'tîl (İlâhî Sıfatlara Dair Teviller).* (Çevirenler: Osman Bodur- Necla Bodur). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbnü'l Arabî, M. (2016). *Fusûsu'l Hikem (Hikmetlerin Özü).* (Çeviren: Hamza Kılıç). İstanbul: İnsan Yayınları.

İbnü'l Arabî, M. (2015a). *Fütûhât-ı Mekkiyye Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. (Çeviren: Ekrem Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbnü'l Arabî, M. (2015b). *Fütûhât-ı Mekkiyye- Allah ve İnsan Esma-i Hüsna Şerhi*. (Çeviren: Ekrem Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbnü'l Arabî, M. (2014). *Günümüz İnsanına Marifet Bilgileri- Kitâbu'l Ma'rife*. (Çeviren: Hamza Kılıç). İstanbul: İnsan Yayınları.

İbnü'l Arabî, M. (2011). *Marifet ve Hikmet*. (Çeviren: Mahmut Kanık). İstanbul: İz Yayıncılık.

İslamoğlu, M. (2012). *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*. İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları.

Kabaklı, A. (2007). *Divan Edebiyatı*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Kandemir, M. Y. , Zavalsız, H. & Şimşek, Ü. (2016). *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali (Cilt 2).* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Kant, I. (2017). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çeviren: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, I. (2015). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena-Prolegomena Zu Einer Jeden Künftigen Metaphysik Die Als Wissenschaft Wird Auftreten Können.* (Çevirenler: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Karadaş, C. (2011). *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları.

Karakoç, S. (2017). *Sütun-Günlük Yazılar II*. İstanbul: Diriliş Yayınları.

Kateb, G. (2002). Emerson and Self-Reliance. ABD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Kawohl, K. (2002). *Transcendetalism-A New Revelation.* ABD: Writers Club Press.

Kayaoğlu, İ. (2002). *Mevlâna ve Mevlevîlik.* Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.

Kaynardağ, A. (2002). *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kefeli, E. (2014). *Batı Edebiyatında Akımlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kılıç, M. E. (2017). *Sufi ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası.* İstanbul: Sufi Kitap.

Kılıç, M. E. (2014). *Mevlana Üzerine Konuşmalar*. İstanbul: Sufi Kitap.

Kidder, D. S. & Oppenheim, N. D. (2012). *Entelektüelin Kutsal Kitabı.* (Çeviren: B. Asım Tüccar). İstanbul: Maya Kitap.

Konevî, S. (2013). *Tasavvuf Metafiziği- Miftâhu Gaybi'l-Cem Ve'l-Vücûd.* (Çeviren: Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yayıncılık.

Köktaş, M. (2014). Amerikan Aydınlanması. *Liberal Düşünce 19*(73-74): 109-137.

Köprülü, M. F. (2009). *Türk Edebiyat Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Köşker, N. H. (2017). A Quest For Rights: The Abolitionist Movement in the Nineteenth Century United States of America. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8*(1): 23-44.

Kudret, C. (1997). *Edebiyat Kapısı.* İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.

Lehan, R. (2005). *Realism and Naturalism- The Novel in an Age of Transition*. İngiltere: The University of Wisconsin Press.

Levend, A. S. (1980). *Divan Edebiyatı- Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Yayınları.

Lewis, T. & Bicknell, K. (2011). The Asian Soul of Transcendentalism. *Education About Asia*, *16*(2): 12-19.

Mahmoudi, H. & Yahi, A. (2017). *The Impact of Emerson's Transcendentalism on Modern America.* Yüksek Lisans Tezi. Tlemcen Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Cezayir.

Manzari, A. (2012). Contextual American Transcendentalism. *Theory and Practice in Language Studies, 2*(9), 1792-1801.

Manzari, A. (2012). Nature in American Transcendentalism. *English Language and Literature Studies*, *2*(3): 61-68.

McLean, R. (2010). *Historical Insights: Focusing on Teaching The Enlightenment.* Coventry: History at the Higher Education Academy.

Mengüşoğlu, T. (2014). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi.* Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Meriç, C. (2017). *Bir Dünya Eşiğinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2014). *Kırk Ambar-Rümuz-ül Edeb*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mermer, A. , Hidayetoğlu, A. S. , Erdoğan, M. ve Keskin, N. (2009). *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevîlik Unsurları.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Mevlâna. (2015). *Fîhi Mâ Fîh.* (Çeviren: Meliha Ülker Anbarcıoğlu). İstanbul: Ataç Yayınları.

Mevlânâ. (2007). *Dîvân-ı Kebîr I.* (Çeviren: Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Mevlâna (t.y.). *Mesnevi* (Terceme ve Şerheden: Tâhir-ul Mevlevi). İstanbul: Şamil Yayınevi.

Nabokov, V. (1982). *Lectures on Literature*. Amerika Birleşik Devletleri: Harcourt Inc.

Nesefi, A. (2013). *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*. (Çeviren: Mehmet Kanar). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Nisanbayev, A. (2000). Mevlâna Celâleddin Rumî ve Kebir'de Öznel Felsefenin Estetiği. *Uluslararası Mevlâna Bilgi Şöleni*. 15-17 Aralık. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 213-216.

Önder, M. (1959). *Gönüller Sultanı Hz. Mevlâna*. Konya: Yıldız Basımevi.

Örnekleriyle Türkçe Sözlük 4 (1996). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Özatilla, A. (2012). *Mevlâna Celaleddin.* Konya: Tablet Mevlâna Kitaplığı-4, Tablet Yayınları.

Özberk, M. E. (2002). *Mimarlıkta Yalınlık*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Özkan, S. (2006). *Aşk ve Akıl Doğu ve Batı*. Ankara: Ötüken Yayınları.

Özkan, S. (2006). *Mevlana ve Goethe*. Ankara: Ötüken Yayınları.

Pala, İ. (2012). *Divan Edebiyatı*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Phillips, J. & Ladd, A. (2006). *Romanticism and Transcendentalism (1800-1860).* New York: Fact On File Inc.

Porte, J. & Saundra, M. (2001). *Emerson's Prose and Poetry.* New York: W. W. Norton & Company.

Robinson, D. (2016). *Transcendentalism. Oxford Research Encyclopedia of AmericanHistory.* https://oxfordre.com/americanhistory/view/10.1093/ acrefore/ 9780199329175.001.0001/acrefore-9780199329175-e-116,Erişim tarihi: 15.05.2019.

Rus, D. (2013). The Role of Transcendentalism in Shaping American Cultural Ideology. *Studia Universitatis Petru Maior-Philologia*, *14*: 247-254.

Russell, B. (2017). *Batı Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Safa, P. (1933). Felsefe ve Diyalektik. *Yeni Türk Mecmuası 6*(1): 504-518.

Said, E. & Barenboim, D. (2006). *Paralellikler ve Paradokslar*. (Çeviren: Osman Akınhay). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Sarı, İ. (2016). *Dinler Tarihi*. Antalya: Net Medya Yayıncılık.

Sayar, K. (2012). *Sufi Psikolojisi- Bilgeliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Schimmel, A. (2018). *İslamın Mistik Boyutları*. (Çeviren: Ergun Kocabıyık). İstanbul: Alfa Yayınları.

Schimmel, A. (2017). *Ben Rüzgârım Sen Ateş- Mevlâna Celâleddîn Rûmî*. (Çeviren: Senail Özkan). İstanbul: Ötüken Yayınları.

Schimmel, A. (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*. (Çeviren: Ekrem Demirli). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Selvi, D. (2014). *Kaynaklarıyla Tasavvuf (Âdab-Mürşid-Hizmet).* İstanbul: Semerkand Yayınları.

Setzer, S. (1999). Whitman, Transcendentalism and the American Dream: Alliance with Nature's Government through Language. *Modern Science and Vedic Science, 9*(1): 2-48.

Simmel, G. (2015). *Bireysellik ve Kültür*. (Çeviren: Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Sipehsâlâr, F. (2011). *Mevlâna ve Etrafındakiler.* (Çeviren: Tahsin Yazıcı. İstanbul: Pinhan Yayınları.

Sultan Veled. (2017). *Maârif*. (Çeviren: Meliha Ülker Tarıkâhya). İstanbul: Ataç Yayınları.

Sultan Veled. (2001). *İbtidâ-nâme*. (Çeviren: Abdülbâkî Gölpınarlı). Konya: Altunarı Yayınevi.

Şimşekler, N. & Bayru, E. (2013). *Mevlâna'dan Mevlâ'ya Ulaşanlar*. Konya: Bahçıvanlar Basım A. Ş.

Tanrıverdi, H. (2012). Vahdet-i Vücûd- Panteizm Karşılaştırması. *Dini Araştırmalar 14*(40): 65-89.

Taştan, D. (2009). *İsmâîl Rüsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi, I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme,* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Tatçı, M. (1990). *Yunus Emre Divanı İnceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Tebrîzî & Rûmi (2010). *Aşkname (İlahi Konuşmalar).* Konya: Kitapmatik Yayınları.

Topaloğlu, B. (2015). *Kitabü't-Tevhid Açıklamalı Tercüme (Ebu Mansur el-Matüridi)*. İstanbul: İsam Yayınları.

Tosun, N. (2009). İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd. *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) 10*(23): 181-192.

Ülken, H. Z. (2017). *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Vaughan-Lee, L. (2014). *Kalbin Dönüşümü*. (Çeviren: Sema Krebs). İstanbul: İnsan Yayınları.

Wayne, T. (2006). *Encyclopedia of Transcendentalism- The Essential Guide to the Lives and Works of Transcendentalist Writers*. ABD: Facts on File Yayınları.

Whelan, R. (1991). *The Wisdom of Ralph Waldo Emerson As Inspiration For Daily Living.* New York: Three Rivers Press.

Whitman, W. (2014). *Çimen Yaprakları*. (Çeviren: Mehmet Fuat). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Yiğitler, Ş. (2010). *İhsan Oktay Anar'ın Romanlarında Bilim-Teknik*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.